الصلاة و السلام عليك يا خاتم النبين ﷺ

درسِ نظامی (عالم کورس) میں پڑھائی جانے والی علمِ اصولِ فقہ کی معتمد کتاب "الحسامي"
کے "باب القياس و متعلقاته" کی آسان اردو شرح

بنام

شرح الحسامي

(اختلافِ ائمہ ودلائل کے ساتھ سوالاجوابا)

زیرِ شفقت:

استاذ العلماء، حضرت علامہ ابو دانیال محمد حنیف عطاری مدنی اطال اللہ عمرہ

(سینئر مدرس آف جامعۃ المدینہ لاڑکانہ سندھ)

ترتیب و تخریج:

ابو محمد سجاد رضا نقشبندی عفی عنہ

(متعلم آف جامعۃ المدینہ لاڑکانہ سندھ)

فہرست

مقدمہ

علمِ دین اللہ پاک کی معرفت حاصل کرنے اور احکامِ اسلام بجالانے کا ذریعہ ہے، علمِ دین اللہ پاک کا ایک ایسا نور ہے جس کے ذریعے انسان اپنے زندگی میں آنے والے تمام تر اندھیروں سے نجات حاصل کرتا ہوا اللہ پاک اور اس کے پیارے رسول ﷺ کا محبوب بن جاتا ہے، علمِ دین مختلف فنون میں منقسم ہوتا ہے جیسے تفسیر، اصولِ تفسیر، حدیث، اصولِ حدیث، فقہ اور اصولِ فقہ وغیر ہم۔ ویسے تو اصول فقہ کے موضوع پر فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم نے کثیر کتب تصنیف فرمائی ہیں، علامہ محمد الأخسیکثی علیہ الرحمہ کی کتاب "الحسامی" بھی اسی تسلسل کی ایک کڑی ہے، جو کہ مدارسِ دینیہ کے سلیبس میں داخل ہے اور اس کتاب کی علماءِ دین نے مختلف شروحات تالیف فرمائی ہیں۔

بحمد للہ اس ناچیز کو استادِ محترم علامہ محمد حنیف مدنی صاحب حفظہ اللہ کے زیرِ شفقت اس کتاب کے باب القیاس اور جو چیزیں اس "قیاس" کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں ان کی آسان اردو شرح لکھنے کا شرف نصیب ہوا ہے، اللہ پاک تمام اساتذہ کرام کا سایہ ہمارے اوپر تادیر بالخیر سلامت فرمائے اور میری اس ناقص سعی کو مقبول فرماء کر اسے میری نجات کا ذریعہ بنائے آمین بجاہ خاتم المعصومین ﷺ۔

خاک پائے علماءِ دین :

فقیر سجاد رضا

07-02-2023

اس کتاب کو لکھنے میں ہماری یہ ہی کوشش رہی ہے کہ اس میں کوئی غلطی واقع نہ ہو لیکن پھر بھی اگر بتقاضائے بشریت کہیں غلط واقع ہوئی ہو تو فورا ہمیں مطلع فرمائیں جزاکم اللہ تعالی۔

03130395622 ra8346644@gmail.com

حالاتِ مصنف

سوال: حسامی کے مصنف کا نام کیا ہے؟

جواب: حسامی کے مصنف کا نام محمد بن محمد بن عمر رحمۃ اللہ علیہ ہے۔

سوال: حسامی کے مصنف کی کنیت اور لقب کیا ہے؟

جواب: حسامی کے مصنف کی کنیت ابو عبد اللہ اور لقب حسامی الدین ہے آپ کے لقب کی نسبت سے اس کتاب کو حسامی کہا جاتا ہے اور آپ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ الأَخْسیکث کے رہنے والے تھے اس مناسبت سے آپ کو اَخْسیکثی بھی کہا جاتا ہے۔ آپ کی تصانیف میں سے مشہور تصنیف اصولِ فقہ کے موضوع پر "حسامی" بھی ہے۔

سوال: حسامی کے مصنف کی تاریخ وفات بیان کریں۔

جواب: آپ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تاریخ وفات 22 یا 23 ذیقعدہ 644 سن ہجری ہے۔

❊ ❊ ❊

باب القیاس

سوال: قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

جواب: قیاس کی لغوی معنی ہے "التقدیر" یعنی اندازہ لگانا۔ جیسے کہا جاتا ہے: "قِسِّ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ" یعنی ایک نعل کا دوسری نعل سے اندازہ لگا اور اسے دوسری کے مثل بنا۔

اصطلاح تعریف: فقہاء کرام رحمۃ اللہ علیہم جب اصل سے فرع کا حکم لیتے ہیں تو اسے قیاس کا نام دیتے ہے، فقہاء کرام کا حکم اور علت میں فرع کا اصل سے اندازہ لگانے کی وجہ سے اسے قیاس کہا جاتا ہے۔

سوال: قیاس کے شرائط کتنے اور کون سے ہیں؟ تفصیل سے بیان کریں۔

جواب: قیاس کے چار شرائط ہیں، دو عدمی اور دو وجودی، مصنف علیہ الرحمہ نے عدمی شرائط کو وجودی شرائط پر مقدم کیا کیونکہ عدم وجود پر مقدم ہوتا ہے۔

شرطِ أول: اَصل اپنے حکم کے ساتھ خاص نہ ہو دوسری نص کی وجہ سے۔ جیسے: حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ اکیلے کی گواہی مقبول ہونا۔

وضاحت: اس مثال میں حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی گواہی مقیس علیہ (یعنی اَصل) ہے اور اس کا حکم مقبول ہونا ہے جو کہ خاص ہے دوسرے نص کے سبب اور وہ دوسری نص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: "مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ فَهُوَ حَسْبُهُ"[1] پس ضروری ہے کہ اس پر دوسروں کو قیاس نہ کیا جائے اور اکیلے مرد کی گواہی قبول نہ کی جائے۔

شرطِ ثاني: اصل خلافِ قیاس نہ ہو، جیسے نماز میں قہقہہ کرنے سے طہارت کو واجب

(1):- الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ ﷺ جلد2، ص634

کرنا۔

مطلق نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو اور نماز ٹوٹ جاتی ہے یہ خلافِ قیاس ہے اور نص سے ثابت ہے وہ نص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: " أَلَا مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدْ الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ جَمِيعًا "[1] حالانکہ قیاس یہ ہے کہ طہارت نجاست کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے اور قہقہہ لگانا نجاست نہیں تو اس سے وضو و نماز نہ ٹوٹے لہذا اس پر نمازِ جنازہ، سجدہ تلاوت وغیرہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ ثالث: حکمِ شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی مثل ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو۔

یہ تیسری شرط چار شرائط سے مرکب ہوتی ہے۔ پہلی: متعدی ہونے والا حکم، حکمِ شرعی ہے حکمِ لغوی نہ ہو، دوسری: وہ حکم بعینہ متعدی الی الفرع ہو اس میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو، تیسری: فرع اصل کہ مثل ہو فرع سے کم نہ ہو اور چوتھی: فرع کے بارے میں نص وارد نہ ہو۔

اب ان چار شرائط پر چار تفریعات (ہر ایک شرط پر ایک ایک تفریع) کو ذکر کرتے ہیں:

اول تفریع:

عند الاحناف: خمر مطلقا حرام ہے، نشہ دے یا نہ دے، کم ہو یا زیادہ نجس ہے۔ اور دیگر شرابیں جب نشہ دیں تو حرام اور نشے کی مقدار حرام ہیں۔

عند امام الشافعی: دیگر اشربہ بھی خمر کی طرح ہیں یعنی وہ شرابیں بھی مطلقا حرام ہوں گی۔ آپ رحمۃ اللہ علیہ دیگر شرابوں کو خمر پر قیاس کرتے ہیں وہ اس طرح کہ خمر کی معنی ہے "اَلْخَمْرُ مَا

(1):-

يُخَامِرُ الْعَقْلَ "(1) یعنی جو عقل کو ڈھانپے اسے خمر کہتے ہیں تو اسی طرح جو دیگر اشربہ ہیں وہ بھی عقل میں فتور پیدا کرتی ہیں لہذا یہ بھی خمر ہوئی اور ان کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے۔

ہم نے کہا؛ آپ کا یہ قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ اس میں آپ حکمِ لغوی کی وجہ سے حکم متعدی کر رہیں اور حکمِ لغوی سے حکم کو متعدی کرنا یہ شرائطِ قیاس کے خلاف ہے کیونکہ شرط ہے کہ وہ حکم حکمِ شرعی ہو۔

دوسری تفریع:

ذمی کے لئے ظہار کا حکم ہو گا یا نہیں؟ عند الاحناف: ظہار نہیں ہے اور وطی وغیرہ کرنا حرام نہیں۔ عند امام الشافعي: ظہار ہو گا۔ آپ رحمۃ اللہ علیہ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں اور مسلمان کے ظہار والا حکم دیتے ہیں۔

ہم نے کہا: یہ قیاس کرنا درست نہیں کہ اس میں قیاس کی شرط "بعینہ" نہیں، وہ اس طرح کہ اصل کا حکم بعینہ فرع کی طرف متعدی نہیں ہوتا (وہ حکم ظہار کی حرمت کا کفارے سے ختم ہونا ہے)، بلکہ اس حکم میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ ذمی کے ظہار میں حرمت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی اس وجہ یہ حرمت حرمتِ مؤبدہ ہو جائے گی اور مسلمان کے ظہار کی حرمت حرمتِ مؤقتہ ہے۔ لہذا حکم تبدیلی آگئی تو بعینہ حکم کا متعدی ہونا نہیں پایا گیا۔

تیسری تفریع:

عند الاحناف: مکرہ اور خاطی کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے بر خلاف ناسی کے اس کا نہیں ٹوٹتا۔

عند امام الشافعي: مکرہ اور خاطی دونوں کا روزہ نہیں ٹوٹتا، آپ ناسی پر قیاس کرتے ہیں۔

ہم نے کہا کہ: یہ قیاس کرنا درست نہیں کہ اس میں فرع اصل کی مثل نہیں، وہ اس طرح کہ

(1):- البناية شرح الهداية، قول حضرت عمر بن الخطاب، جلد12، ص363

مکرہ اور خاطی میں عذر من جانبہ ہوتا ہے جبکہ ناسی میں عذر من جانب اللہ ہے تو فرع کا عذر اصل کے عذر سے کم ہوا تو یہ اس فرع کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہوگا جو اصل کی مثل نہیں لہذا یہ قیاس درست نہیں۔

چوتھی تفریع:

عند الاحناف: ظہار و قسم کے کفارے میں مطلقا غلام آزاد کرنا لازم ہے جبکہ قتل کے کفارے میں فقط مؤمن غلام آزاد کرنا واجب ہے۔

عند امام الشافعی: ظہار و قسم کے کفارے میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا واجب ہے۔(آپ رحمۃ اللہ علیہ قتل کے کفارے پر قیاس کرتے ہیں)

ہم نے کہا: اس جگہ قتل کے کفارے پر قیاس کرتے ہوئے قسم و ظہار کے کفارے میں ایمان کی قید لگانا درست نہیں، کیونکہ اس میں چوتھی شرط یعنی فرع کا منصوص نہ ہونا نہیں پایا جارہا فرع کے متعلق وہ نص یہ آیت ہے: " فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا " [1] اس میں مطلقا حکم ہے۔

دوسری مثال: عند الاحناف؛ زکواۃ فقط مسلمان فقراء کو دی جائے گی جبکہ زکواۃ کے علاوہ دیگر صدقات ذمی کافر فقراء کو دینا جائز ہے۔

عند امام الشافعی: زکواۃ کی طرح دوسرے صدقات بھی ذمی کافرین کو نہیں دے سکتے۔ آپ رحمۃ اللہ علیہ اس کو زکواۃ پر قیاس کرتے ہیں۔

ہم نے کہا: ایسا کرنا درست نہیں، اس میں اصل زکواۃ ہے جبکہ دوسرے صدقات فرع ہیں تو

(1):- پارہ 28، سورۃ المجادلہ آیت 3

فرع کے متعلق نص موجود ہے: " إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ "[1] اس آیت میں فقراء مطلق ہیں تو ذمی بھی اس میں شامل ہیں۔ (کہا گیا کہ یہ نص زکواۃ کے بارے میں ہے اس وجہ سے دوسری نص بھی ذکر کرتے ہیں۔)

دوسری آیت مبارکہ:

لَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ [2] اس آیت مبارکہ میں ذمیوں کا حکم موجود ہے لہذا فرع ایسی ہوئی جس کے بارے میں نص وارد ہے تو اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ رابع:

تعلیل کرنے کے بعد فرع کی طرف اصل کا حکم متعدی کرنے میں اصل کے حکم میں تبدیلی واقع نہ ہو، کیونکہ فی نفسہ قیاس سے نص کے حکم میں تبدیلی کرنا باطل ہے جس طرح پیچھے فروع میں ہوا۔

اس چوتھی شرط کے تحت احناف پر شوافع کی جانب سے چھ اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن کو جوابات کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔۔۔

عند الاحناف: رباء(سود) کی علت جنس مع القدر ہے اور شریعت کا کم از کم پیمانہ نصف صاع ہے تو نصف صاع سے کم میں ہم جنس ہونے کے باوجود کمی زیادتی کے ساتھ بیع جائز ہے۔ علت: کیونکہ یہ **تَكۡلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ** ہو جائے گا۔

---

(1):- پارہ 28، سورۃ الممتحنہ آیت 8

(2):- پارہ 10، سورۃ التوبہ آیت 60

اول اعتـــــراض: آپ نے جس نص سے رباء کی علت جنس مع القدر ثابت کی وہ حضور ﷺ کا فرمان: "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ"[1] ہے، اور اس کا حکم ہے کہ "برابر بیچنا جائز اور کمی زیادتی ناجائز" پھر آپ نے فرع یعنی غیر طعـام کی طرف جب حکم متعدی کیا تو کہا کہ قلیل (یعنی نصف صاع کم) میں ہم جنس ہونے کے باوجود کمی زیادتی جائز ہے، حالانکہ اصل میں تو مطلقا حکم تھا چاہے قلیل ہو یا کثیر، آپ کے قلیل میں جائز کرنے سے حکم تبدیل ہو گیا۔؟؟

جــواب: حضور ﷺ کے قول نص میں قلیل میں بیع کرنا جائز ہے یہ مذکور ہی نہیں! بلکہ ہم "اِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَشْيَاءِ الْحِلُّ"[2] کے تحت کہتے ہیں۔ ہمارا دعویٰ ہوا کہ نص میں نصف صاع سے کم بیع جائز ہے یہ مذکور نہیں! اس کی دلیل بھی ملاحظہ کریں:

دلیل: نص میں دو چیزیں ہیں ایک طعام جو کہ مستثنیٰ منہ ہے دوسری "برابر بیچنا" جو کہ مستثنیٰ اور حالت بھی ہے جبکہ طعام ذات ہے حالانکہ اصل قائدہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا ہم جنس ہونا ضروری ہے۔ لہذا عموم کے ساتھ مستثنیٰ منہ طعام کے لئے حال ثابت کیا جائے گا اور وہ حال ہے اس کا تینوں حالتوں (یعنی کمی زیادتی، اندازہ لگانا اور برابر) میں ہونا ہے، پھر استثناء کے ذریعے تساوی والی حالت کو خارج کر کے حلال کیا باقی زیادی و اندازے والی حالت نص کے تحت داخل رہے اور حرام ہوئے۔ لہذا مستثنیٰ منہ کی یہ تینوں حالتیں کثیر میں ہی ہوتی ہیں قلیل میں نہیں ہوتی، تو معلوم ہوا کہ قلیل کا معاملہ یہاں بیان نہیں۔

دوسرا اعتراض: نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "فِي خَمْسٍ مِّنَ الْإِبِلِ شَاةٌ"[3]

---

(1):- هذا الحديث في كتب كثير من الأصول و لكن لم نجده في كتب الأحاديث (شارح)

(2):- (المنثور فی القواعد الفقہ ة جلد2، ص71)

(3):- (سنن الترمذي،ابواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، جلد 3 ص 8)

اس نص اصل سے یہ حکم ثابت ہو رہا ہے کہ سوائم (چوپایہ جانوروں) کی زکواۃ میں پانچ اونٹوں پر ایک بکری دینا واجب ہے۔ آپ (احناف) اس کی تعلیل بیان کرتے ہیں "فقراء کی حاجت پوری کرنا" پھر آپ اصل کے حکم کو تبدیل کرتے ہیں وہ اس طرح کہ آپ کے نزدیک اگر کوئی صاحبِ نصاب شخص فقیر کو عین شاۃ کے بدلے قیمتِ شاۃ بھی دے تو اس کی زکواۃ ادا ہو جائے گی حالانکہ اصل میں تو عینِ شاۃ دینے کا حکم ہے آپ اس حکم کو تبدیل کر رہے ہیں۔؟؟

جواب: ہم نے جو کہا کہ فقیر کو قیمتِ شاۃ دینا جائز ہے تو یہ تعلیل کے سبب ثابت نہیں ہوا بلکہ یہ دلالۃ النص سے ثابت ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا"[1] یعنی سب کے رزق کا ضامن اللہ تعالی ہے، اور فقراء سے رزق کا وعدہ اس طرح مکمل فرمات ہے کہ اس اغنیاء پر زکواۃ کی صورت میں ایک حصہ مقرر فرمایا ہے تاکہ فقراء کی حاجت کی تکمیل ہو تو عینِ شاۃ سے فقراء کی تمام حاجتیں مکمل نہیں ہوتی بلکہ قیمت کی صورت میں مکمل ہوتی ہیں اور یہ دلالت النص سے ثابت ہو رہا ہے تعلیل کی وجہ سے نہیں۔

سوال: تو آپ تعلیل سے کیا ثابت کر رہیں ہیں؟

جواب: اصل میں اس جگہ دو چیزیں ہیں: ایک عینِ شاۃ کو قیمت سے بدلنا دوسرا عینِ شاۃ کو ایسی چیز سے بدلنا جو فقراء کی حاجت کو مکمل کرے تو اس میں پہلی چیز دلالت النص سے جبکہ دوسری چیز تعلیل سے ثابت ہو گی۔

عند الاحناف: پانی کے علاوہ دیگر مائعات (Liquids) سے بھی نجاست کو زائل کرنا جائز ہے۔
عند الشوافع: فقط پانی سے نجاست کو زائل کرنا جائز ہے۔

---

(1):- پارہ12، سورہ ھود، آیت 6

تیسرا اعتراض: جب نبی کریم صلی اللہ علیہ والم کے فرمان: ”ثم اغسلیہ بالماء“ سے ثابت ہے کہ نجاست کو فقط پانی سے زائل کیا جائے تو پھر آپ (احناف) نے اس کی تعلیل بیان کی کہ پانی چونکہ نجاست کو زائل کرنے والا رقیق ہے لہذا یہ صفت دوسرے مائعات (Liquids) یعنی سرقہ، ماء القرد وغیرہما میں بھی ہے تو آپ نے دوسرے مائعات (Liquids) سے بھی نجاست کو زائل کرنا جائز قرار دیا اس وجہ سے آپ نے حکم النص تبدیل کر دیا کیونکہ نص میں تو فقط پانی سے زائل کا حکم تھا؟

جواب: یہاں تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ دلالت النص کی وجہ سے ہے وہ اس طرح کہ نص میں پانی سے ہی نجاست کو زائل کرنا مقصود نہیں بلکہ ہر اس چیز سے نجاست کو زائل کرنا مقصود ہے جو اس کی صلاحیت رکھے اس کو تعبیر پانی سے کیا گیا ہے برابر ہے وہ ازالہ پانہ سے ہو یا پانی کے علاوہ دوسرے مائعات (Liquids) جیسا کہ سرقہ، ماء الورد وغیرہما سے ہو۔

عند الاحناف: تکبیر تحریمہ میں لفظ ”اللہ اکبر“ کہنا واجب ہے فرض نہیں۔ یعنی اگر کوئی شخص اس کی جگہ پر ”اللہ اجل“، ”اللہ اعظم“ کہے تو بھی اس کی نماز ادا ہو جائے گی۔ (مگر مکروہِ تحریمی)
عند الشوافع: تکبیر تحریمہ میں لفظ ”اللہ اکبر“ کہنا فرض ہے۔

چوتھا اعتراض: جب اللہ تعالی کے فرمان: ”وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ“[1] اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ”تَحْرِيمُ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرُ“[2] میں فقط ”اللہ اکبر“ سے افتاح الصلاۃ کا حکم ہے تو آپ احناف نے اس کی تعلیل (تعظیم بیان کرنا) کرنے کے بعد آپ نے ”اللہ اجل“، ”اللہ اعظم“ کہنے سے بھی تحریمہ کو جائز قرار دیا اس وجہ سے آپ نے حکم النص کو تبدیل کر دیا کیونکہ نص میں فقط اللہ اکبر کہنے کا حکم ہے؟؟

(1):-(پارہ29، سورت المدثر، آیت3)
(2): سنن الترمذي، ابواب الصلاة، باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحليلها جلد2 صفحه 463

جواب: یہ حکم ہم تعلیل سے نہیں بلکہ دلالت النص سے ثابت کر رہے ہیں، وہ اس طرح کہ نص میں فقط تکبیر کہنا مقصود نہیں بلکہ جسم کے ہر عضو سے تعظیم کرنا مقصود ہے اب تعظیم جن بھی الفاظ سے ہو مقصود ادا ہو جائے گا چاہے اللہ اکبر کہے یا اللہ اعظم، لہٰذا حکم النص تبدیل نہیں ہو رہا۔

عند الاحناف: حالتِ صوم میں جان بوجھ کر کھانے، پینے اور جماع سے روزہ ٹوٹنے کے سبب کفارہ لازم ہوتا ہے۔ عند الشوافع: کفارہ فقط عمداً جماع سے لازم ہوتا ہے۔

پانچواں اعتراض: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اُس حدیث سے جس میں آپ علیہ السلام کو ایک اعرابی نے اپنی بیوی سے حالت صوم میں جماع کرنے کا بیان کیا تو آپ نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا[1] تو آپ احناف نے اس نص سے تعلیل بیان کی: "افطار یعنی روزے کا ٹوٹنا" اس کے بعد آپ نے عمداً اکل و شرب پر بھی کفارہ لازم کیا لہٰذا آپ نے نص کا حکم تبدیل کر دیا کیونکہ نص میں فقط جماع سے کفارہ لازم ہونے کا ذکر ہے؟؟

جواب: ہم نے یہ حکم تعلیل سے بلکہ دلالت النص سے ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ نص میں کفارے کا سبب افطار ہے اور یہ جماع میں جس طرح افطار کا آلہ ہے اسی طرح عمداً اکل و شرب کے لئے بھی افطار کے لئے آلہ ہے لہٰذا حکم النص تبدیل نہیں ہو رہا، تعلیل کے بعد بھی حکم اس پر برقرار ہے جس پر وہ پہلے تھا۔

عند الاحناف: مصارفِ زکواۃ میں سے کسی ایک کو مکمل زکواۃ دینا جائز ہے اور اسی طرح تمام مصارفِ زکواۃ میں زکواۃ کو تقسیم کرنا درست ہے۔ عند الشوافع: سب مصارف کو ہی زکواۃ دینا لازم ہے۔

---

(1):-

چھٹا اعتراض: اللہ تعالی کے فرمان: "إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ"[1] میں لام تملیک کے لئے ہے لہذا تملیک تب ثابت ہوگی جب سب مصارف کو زکواۃ دی جائے آپ احناف نے اس کی تعلیل "محتاج ہونا" بیان کی اور ایک فقیر کو مکمل زکواۃ دینا جائز کہا حالانکہ نص میں تمام مصارف کو دینے کا حکم ہے لہذا آپ نے حکم النص تبدیل کر دیا؟؟

جواب: آپ کا یہ کہنا ہی درست نہیں کہ اس نص میں لام تملیک کا یہ تملیک کے لئے نہیں بلکہ یہ لام عاقبت ہے۔

دلیل 1: صدقہ اغنیاء کے قبضے سے نکل کر سب سے پہلے اللہ تعالی کے قبضہ قدرت میں جاتا ہے پھر اس کے بعد فقراء کے قبضہ میں آتا ہے لہذا اس لحاظ سے فقراء کے لئے عاقبت ثابت ہوئی۔

دلیل 2: آیت میں فقراء کے لئے صدقہ کا بیان ہوا ہے تو مال صدقہ تب بنتا ہے جب اس کو بارگاہِ خدا میں ادا ہو اور بارگاہِ خدا میں ادا تب ہوتا ہے جب فقراء اللہ تعالی کے نائب بن کر اس پر قبضہ کریں پھر اس کے بعد فقیر اپنے مالک ہونے کے اعتبار سے اس صدقہ پر قبضہ کرتا لہذا اس لحاظ بھی فقیر کے لئے عاقبت ثابت ہو رہی ہے، تو معلوم ہوا کہ لام تملیک کا نہیں عاقبت کا ہے۔

فائدہ: سب مصارف زکواۃ کے مالک نہیں بلکہ زکواۃ لینے کی صلاحیت رکھ رہیں ہیں جس طرح کعبۃ اللہ نماز کا مستحق نہیں بلکہ وہ صلاحیت رکھ رہا ہے کہ اس کی طرف منہ کیا جائے یعنی قبلہ بننے کا صالح ہے۔

* * *

(1):-(پارہ10، سورۃ التوبہ آیت60)

رکن القیاس

سوال: قیاس کے رکن کتنے اور کون سے ہیں؟

جواب: قیاس کے رکن چار ہیں، مقیس علیہ (اصل)، مقیس (فرع)، حکم اور علتِ مشترکہ۔

سوال: مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں فقط علتِ مشترکہ کو بیان کیوں کیا؟ اور اس کو کن الفاظ سے تعبیر کیا ہے؟

جواب: مصنف علیہ الرحمہ نے اس باب میں فقط علتِ مشترکہ کو اس لئے بیان کیا کہ آپ علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ باقی ارکان سے زیادہ اہم ہے اور آپ نے اس کو وصفِ جامع کا نام دیا کیونکہ یہ اصل و فرع کے درمیان جامع ہوتا ہے اور مصنف نے اس وصف کو اصل کے حکم کی علامت بنایا ہے یعنی جہاں یہ وصف پایا جائے گا وہاں اصل کا حکم ثابت ہوگا وہ اس لئے کہ من وجہ وہ وصف حکم کے لئے مُثبِت ہوتا ہے۔ اور نص اس وصف کو شامل ہوتا ہے۔

سوال: نص کا اس علت کو شامل ہونا کس طرح ہوگا؟ وضاحت سے بیان کریں۔

جواب: نص کا اس علت کو شامل ہونا دو طرح سے ہوگا:

صراحتًا: یعنی نص میں صراحتًا وہ علت بیان کی گئی ہوگی۔ مثلًا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بنجسة فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ"(1) اس نص میں بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا اور اس کی علت بھی اسی نص میں بیان کی کہ بلی چونکہ بار بار آنے والوں میں سے ہے اس لئے اس کا جھوٹا پاک ہے۔

اشارۃ: یعنی نص میں تو وہ علت صراحتًا مذکور نہ ہوگی مگر دلالت سے وہ علت سمجھی جائے

---

(1):-(شرح زرقانی علی المو طا،باب وضوء النائم إذا قام إلی الصلاۃ، جلد اول، صفحہ 129)

گی۔ مثلاً: حدیث پاک ہے کہ: "لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ"[1] اس میں عند الاحناف رباء کی علت جنس مع القدر ہے جو اس نص میں صراحتاً تو مذکور نہیں مگر اس کی طرف اشارہ ہے وہ اس طرح کہ اس میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں ایک **طعام** دوسرا برابری، تو برابری تب معلوم ہوگی جب وہ چیز ایسی ہو جسے تولا جاتا ہو تو اس سے قدر کی طرف اشارہ ہے اور پہلی چیز **طعام** ہے جو کہ ایک جنس ہے تو معلوم ہوا کہ جنس مع القدر اس نص میں اشارۃً مذکور ہے۔

سوال: قیاس کے رکن وصفِ جامع کی کتنی اور کون سی شرائط ہیں؟

جواب: قیاس کے رکن وصفِ جامع کی دو شرط ہیں۔ (1) صالح ہونا (2) معدّل ہونا۔

سوال: صالح ہونے اور معدّل ہونے کا کیا مطلب ہے؟ مثال کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: **صالح ہونا**: وصف کے صالح ہونے کا مطلب ہے کہ وہ وصف صلاحیت رکھے کہ اس کی طرف حکم کو منسوب کیا جائے یعنی وہ وصف حکم کے موافق و مناسب ہو۔ مثلاً: زوجین میں سے اگر کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو دوسرے کو اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرے تو فبہا ورنہ تفریق کی جائے گی علت: کیونکہ دوسرا اسلام سے اعراض کر رہا ہے تو اس کا اعراض کرنا علتِ تفریق ہوگی جبکہ عند الشوافع اس کی علت دوسرے کا مسلمان ہونا علت ہے۔

ترجیح: اسلام دوریاں پیدا نہیں کرتا بلکہ اسلام کی خاصیت تو یہ ہے کہ اسلام بچھڑے ہوں کو ملاتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ احناف کی علت حکم کے موافق ہے تو اس کو وصف کا صالح ہونا کہتے ہیں۔

معدَّل ہونا: اس کا مطلب ہے کہ اس وصف کی عدالت ثابت ہو اور عدالت کے ثابت

---

(1):-هذا الحديث في كتب كثير من الأصول و لكن لم نجده في كتب الأحاديث (شارح)

ہونے کا مطلب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام یا سلف وصالحین میں سے کسی نہ کسی نے اس وصف کو کسی حکم کے لئے علت بنایا ہو یعنی وہ وصف حکم کے لئے بطورِ تاثیر مقرر کیا گیا ہو۔

مثلا: عند الاحناف صغیرہ ثیبہ پر ولایت ہوتی ہے علت ہے اس صغیرہ کا اپنی جان میں تصرف کرنے سے عاجز ہونا اور اس وصف کا علت ہونا الھرۃ والی حدیث میں صراحتا مذکور ہے۔

سوال: وصف کا صالح ہونا کتنی طرح سے ہو گا؟ وضاحت سے بیان کریں۔

جواب: وصف کا صلاح ہونا چار طرح سے ہو گا۔

(1): عینِ وصف عینِ حکم میں مؤثر ہو: یعنی وصف کو بعینہ اس حکم کے لئے علت بنایا گیا ہو۔ مثلا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان " اَلْھِرَّةُ لَیْسَتْ بنجسة فَإِنَّھَا مِنَ الطَّوَّافِینَ عَلَیْکُمْ وَالطَّوَّافَاتِ "[1] میں علت عاجز ہونا ہے تو یہ علت بعینہ عینِ حکم یعنی جھوٹے کے پاک ہونے کے لئے ثابت ہے۔

(2): عینِ وصف جنسِ حکم میں مؤثر ہو: مثلا، صغر کا ولایتِ مال میں بالاتفاق علت ہونا ثابت ہے اور ولایتِ مال ولایتِ نکاح کے لئے جنس ہے تو صغر کو ہم جنسیت پائے جانے کی وجہ سے ولایتِ نکاح میں علت بنانا درست ہے۔

(3): جنسِ وصف عینِ حکم میں مؤثر ہو: یعنی علت جنس ہو لیکن حکم اس کو بعینہ ثابت ہو۔ مثلا: جنون کا سقوطِ صلاۃ کے لئے علت ہونا یہ نص سے ثابت ہے اور جنون اغماء (یعنی بیہوشی) کے لئے جنس ہے تو جب جنون کا سقطِ صلاۃ کے لئے علت ہونا ثابت ہوا تو یہ ہی سقوطِ صلاۃ کا حکم اغماء میں ہو گا کیونکہ دونوں میں عقل رفع ہوتی ہے۔

(1):- شرح زرقانی علی المو طا،باب وضوء النائم إذا قام إلى الصلاة، جلد اول، صفحہ 129)

(4): جنسِ وصف جنسِ حکم میں مؤثر ہو: مثلاً، سفر کی مشقت کا سقطِ رکعتین کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے تو یہ مشقتِ حیض کے لئے جنس ہے اسی طرح سقوطِ رکعتین سقوطِ صلاۃ کے لئے جنس ہے پس ہم جنسیت کے اعتبار سے حیض کو سقوطِ صلاۃ کے لئے علت بنانا درست ہے۔

فائـــدہ: سفر کی مشقت چونکہ حیض کی مشقت کے اعتبار سے کم ہے تو اس میں سقوط بھی دو رکعتوں کا ہو رہا ہے اور حیض کی مشقت زیادہ ہے تو اس میں مکمل نماز ساقط ہوتی ہے۔

سوال: وصف کی دو شرائط صالح ہونے اور معدّل ہونے کا وصف کے ساتھ کیسا تعلق ہے؟ مثال سے بیان کریں۔

جواب: صالح ہونا وصف کے لئے شرطِ جواز ہے جبکہ اس کا معدَل ہونا شرطِ وجوب ہے، یعنی جب صالح ہونا پایا جائے تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں کیونکہ وہ وصف تردید کا محتمل ہے مگر جب معدَل ہونا پایا جائے تو عمل کرنا واجب ہے۔ جس طرح گواہوں کا صالح یعنی گواہی کا اہل ہونا ان کے لئے شرطِ جواز ہے اور ان کا عادل ہونا شرطِ وجوب ہے، یعنی جب عادل ہونا پایا جائے گا تو بالضرور ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

* * *

استحسان کا بیان

سوال: استحسان کا کیا مطلب ہے؟

جواب: استحسان کا لغوی معنی ہے: عَدُّ الشَّيْءِ حَسَنًا [1] یعنی کسی چیز کو اچھا شمار کرنا جیسے کہا جاتا ہے کہ "إستحسنتُه كذا" اور اصطلاح میں "الإستحسان هو القياس الخفي إذا قوي أثره" [2] کو استحسان کا نام دیا جاتا ہے، جب مطلقاً قیاس بولا جائے تو اس سے مراد قیاسِ جلی ہوتا ہے اور استحسان سے مراد قیاسِ خفی ہوتا ہے۔

سوال: کب قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جائے گا اور کب استحسان کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا؟

جواب: قیاس اور استحسان میں سے جس کا باطنی اثر قوی ہوا اس کو مقدم کیا جائے گا۔

سوال: نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کرنے سے جو سجدہ لازم ہوا وہ رکوع سے ادا ہو گا یا نہیں؟

جواب: قیاس کہتا ہے سجدہ تلاوت نماز کے رکوع سے ادا ہو جائے گا۔ استحسان: رکوع سے ادا نہیں ہو گا۔

قیاس کا ظاہری اثر: رکوع سجدہ کے مشابہ ہے کہ قرآن مجید میں رکوع بول کر اس سے سجدہ مراد لیا گیا ہے جیسے: "وَ خَرَّ رَاكِعًا وَّ اَنَابَ" [3] لہذا رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا۔

استحسان کا ظاہری اثر: رکوع الگ ہے اور سجدہ الگ ہے دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں، جس طرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا، نماز کا رکوع سجدے سے ادا نہیں ہوتا تو اسی طرح سجدہ تلاوت

(1):- شرح التلويح علي التوضيع، فصل القياس جلي وخفي، جلد2، ص162

(2):- شرح النامي علي الحسامي باب القياس ص222 (مكتبة البشرى)

(3):-(سورة الص آیت 24)

رکوع سے ادا نہیں ہو گا۔ یہاں استحسان کا ظاہری اثر مضبوط اور قیاس کا کمزور ہے وجہ: کیونکہ قیاس نے مجاز کا اور استحسان نے حقیقت کا سہارا لیا ہے۔

قیاس کا باطنی اثر: سجدہ تلاوت عبادتِ مقصودہ نہیں بلکہ غیر مقصودہ ہے اور یہ منت سے لازم نہیں ہوتا اس سجدہ تلاوت کا حکم فقط تعظیم کے طور پر دیا گیا ہے اس میں مقصود تعظیم ہے اور تعظیم سجدے اور رکوع دونوں سے ادا ہوتی ہے لہذا مقصود رکوع سے حاصل ہو رہا ہے تو سجدہ تلاوت رکوع سے بھی ادا ہو جائے گا۔

استحسان کا باطنی اثر: جس طرح نماز کے علاوہ رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہوتا، عین نماز کے رکوع میں نماز کا سجدہ اور سجدے سے رکوع ادا نہیں ہوتا اسی طرح عین نماز کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا نہیں ہو گا۔

ترجیح: استحسان کا یہ قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کہ عبادتِ غیر مقصودہ کو عبادتِ مقصودہ پر قیاس کیا گیا ہے جبکہ خارج الصلاۃ رکوع عبادت ہی نہیں تو سجدہ ادا کیسے ہو۔ لہذا قیاس کے باطن کا عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کو استحسان پر مقدم کیا جائے گا اور سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جائے گا۔ (یہ خفی اثر فسادِ ظاہر کے ساتھ ظاہری اثر مع فسادِ خفی سے اولی ہے) اس تقدیم القیاس علی الاستحسان کا وجود بہت کم ہے جبکہ تقدیم الاستحسان علی القیاس کا وجود بہت زیادہ ہے۔

سوال: استحسان کی کتنی اور کون سی صورتیں بنتی ہیں؟

جواب: لفظِ استحسان میں عموم ہے یعنی ہر وہ دلیل جو قیاس جلی کے مقابل ہو وہ دلیل یا نص میں سے یا اجماع میں سے یا ضرورت میں یا پھر قیاس خفی میں سے ہو گی اس لحاظ سے استحسان کی چار صورتیں بنتی ہیں۔

(1) المستحسَن بالنص: جس استحسان کا حکم نص سے ثابت ہو۔

(2) المستحسَن بالاجماع: جس استحسان کا حکم اجماع سے ثابت ہو۔

(3) المستحسَن بالضرورة: جس استحسان کا حکم ضرورت یعنی عرفِ عام سے ثابت ہو۔

(4) المستحسَن بالقياس الخفي: جس استحسان کا حکم قیاسِ خفی سے ثابت ہو۔

سوال: ان چاروں میں سے کس صورت کے حکم کو دوسروں کی طرف متعدی کرنا درست ہے اور کس کا متعدی کرنا درست نہیں؟ مثال سے بیان کریں۔

جواب: المستحسَن بالقياس الخفي کے علاوہ باقی صورتوں کے حکم کو تعلیل کے بعد دوسروں کی طرف متعدی کرنا درست نہیں فقط مستحسَن بالقیاس الخفی میں جائز ہے۔

امثال:

(1) المستحسَن بالنص: بیع السلم جائز ہے یا نہیں؟ قیاس: جائز نہیں کیونکہ بیع کی شرائط میں سے ہے کہ مبیع معدوم نہ ہو اور بیع سلم میں مبیع معدوم ہوتی ہے لہذا بیع سلم ناجائز ہے۔ النص: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کر فرمان: "من اسلم منکم فلیسلم في کیل معلوم" سے اس کا جواز ثابت ہے۔ لہذا بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے دوسری معدوم اشیاء کی بیع کو جائز نہیں کرسکتے۔

(2) المستحسَن بالاجماع: "الأستصناع" یعنی آرڈر پر کوئی چیز تیار کروانا اس اس کے پیسے Advance میں دینا جائز ہے اس پر اجماع ہے عرف کی وجہ سے جبکہ قیاس کا تقاضہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ اس میں معدوم کی بیع ہو رہی ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں، لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے دوسری معدوم اشیاء کی بیع کو جائز نہیں کرسکتے۔

(3) المستحسَن بالضرورة: کپڑا اگر نجس ہو جائے تو اس کو تین مرتبہ پانی نچوڑ کر پاک کیا جاتا ہے۔ قیاس: جس طرح کپڑے سے مکمل پانی خارج کیا جاتا ہے اسی طرح کنویں، حوض وغیرہ

سے بھی مکمل پانی نکالا جائے ورنہ وہ پانی نجاست کے ذرات پائے جانی کی وجہ سے ناپاک رہے گا۔
ضرورت: کپڑوں کو پاک ضرورت کی وجہ سے کیا جارہا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے دیگر کی طرف حکم متعدی نہیں کر سکتے۔

(4) المستحسَن بالقیاس الخفي: قبل قبضِ بیع ثمن میں اگر متعاقدین کا اختلاف ہو جائے کہ بائع کہے 200 درہم ثمن مقرر ہوا تھا اور مشتری 100 درہم کہے تو "اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ"[1] حدیث کے تحت بائع سے گواہان کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ بائع ثمن کی زیادتی پر مدعی ہے اور مشتری سے قسم لی جائے گی کیونکہ وہ ثمن کی زیادتی کا منکِر ہے۔ استحسان (قیاسِ خفی): کا تقاضہ یہ ہے کہ متعاقدین قسم اٹھائیں کیونکہ مشتری بھی بائع پر قیمت میں مبیع کے وجود کا دعویٰ کرنے والا ہے اور بائع اس کا منکِر ہے تو یہ دونوں من وجہ مدعی بھی ہین اور منکِر بھی، لہذا دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو قاضی فسخ کر دے گا۔

نتیجہ (Result): دونوں پر قسم کا واجب ہونا اور بیع کو فسخ کر دینا یہ قیاسِ خفی سے ثابت ہے تو یہ حکم دوسروں کی طرف متعدی کرنا جائز ہے اس وجہ سے عاقدین کی وفات کے بعد اگر ورثاء کا اختلاف ہو جائے یا اجارے میں فریقین کا اجیر و آجر کا اختلاف ہو جائے تو بھی یہ ہی حکم ہو گا۔ (دونوں قسم اٹھائیں گے اور عقد فسخ)

※ ※ ※

(1):- مشكاة المصابيح، بَاب الْأَقْضِيَة والشهادات، فصلِ اول، الحديث3758

تخصیصِ علت کا بیان

سوال: تخصیصِ علت کیا ہے؟ اور یہ جائز ہے یا نہیں؟ اختلاف کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: تخصیصِ علت کا مطلب ہے کہ بسا اوقات وہ وصف پایا جائے جسے علت بنایا گیا ہے مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم موجود نہ ہو۔

بعض احناف، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور اکثر معتزلہ کے نزدیک: تخصیصِ علت جائز ہے کیونکہ اس علت کو حکم کے لئے علامت بنایا گیا ہے اور یہ ممکن ہے کہ علامت پائی جائے مگر جس کے لئے اسے علامت بنایا گیا ہے وہ موجود نہ ہو۔ جیسے: بادل بارش کی علامت ہیں مگر کبھی بادل ہوتے ہیں مگر بارش نہیں ہوتی اسی طرح علت کبھی ہوگی مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جائے گا تو یہ جائز ہے۔

جمہور علماء احناف کے نزدیک: تخصیصِ علت جائز نہیں! کیونکہ تخصیصِ علت مناقضہ کو لازم ہے اور مناقصہ باطل ہے وہ اس طرح کہ علت کا پایا جانا یہ وجودِ حکم کا تقاضا کرتا ہے یعنی جہاں علت کا وجود ہوگا وہاں حکم کا وجود ہوگا تو اگر علت سے حکم کو دور کیا جائے تو یہ تخلّفِ حکم ہو جائے گا اور تخلف حکم مناقضہ کو لازم ہے اور مناقضہ باطل ہے۔

اعتراض: مثلاً؛ نص، اجماع، ضرورت یا قیاسِ خفی سے قیاسِ جلی کے خلاف حکم ثابت ہو تو وہاں علت تو ہوتی ہے مگر مانع (نص، اجماع، ضرورت یا قیاسِ خفی) کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا لہٰذا جو بھی حکم ان چاروں سے ثابت ہو وہاں مانع کی وجہ سے حکم نہیں لگتا؟

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ وجودِ علت کے باوجود عدمِ حکم اس لئے ہوتا ہے کہ وہاں کوئی مانع ہوتا ہے تو آپ کی یہ بات درست نہیں کہ دراصل وہاں وہ وصف علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا جس کی وجہ سے حکم ثابت ہو لہٰذا یہاں عدمِ حکم عدمِ علت کی وجہ سے ہے۔

مثال کے ذریعے اعتراض: مکرَہ صائم (یعنی مجبور کیا ہوا روزہ دار) اگر پانی پی لے تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اس کی علت ہے رکنِ صوم (یعنی امساک کا فوت ہونا)، یہ جب پایا گیا تو فسادِ صوم کا حکم لگا۔ اور ناسی اگر اکل و شرب کرے تو وہاں علت فواتِ امساک ہے مگر حکم فسادِ صوم نہیں کیونکہ نص مانع ہے اور وہ نص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: "مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ"[1] لہذا نص مانع ہے اس لئے حکم ثابت نہیں ہو رہا اس وجہ سے تخصیصِ علت جائز ہونا چاہیئے!!

جواب: ناسی میں فساد صوم کا حکم اس لیے نہیں لگ رہا کہ اس جگہ علت فواتِ امساک ہی نہیں پائی جارہی، کیونکہ ناسی کے کھانے پینے والے فعل کا صدور من جانب اللہ ہوتا ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ" ہے جس وجہ سے اس سے جنایت ساقط ہو جاتی ہے اور فواتِ امساک نہیں رہتا جس سبب فسادِ صوم کا حکم نہیں لگتا۔ مانع کی وجہ سے نہیں!

فائدہ: جس حدیث سے وہ تخصیصِ علت کی دلیل لیتے ہیں ہم اس ہی روایت کو عدمِ علت کی دلیل بناتے ہیں۔

* * *

(1):- صحيح المسلم، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، رقم الحديث 1155

قیاس کا حکم

سوال: قیاس کا حکم کیا ہے؟

جواب: قیاس کا حکم تعدیہ (یعنی متعدی ہونا) ہے یعنی خطاء کے امکان کے ساتھ غالبِ راء سے اصل کے حکم کو غیر منصوص فرع کی طرف متعدی کرنا۔

سوال: قیاس اور تعلیل میں احناف اور شوافع کا اختلاف کیا ہے؟ بیان کریں۔

جواب: عند الاحناف قیاس و تعلیل دونوں مترادف (ہم معنی) ہیں، عند الشوافع: تعلیل عام اور قیاس خاص ہے یعنی قیاس تعلیل کی ایک قسم ہے اور تعلیل اس کا مقسم ہے ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے یعنی ہر قیاس میں تعلیل ہوگی مگر ہر تعلیل میں قیاس ہو یہ ضروری نہیں۔

سوال: تعدیہ تعلیل کو لازم ہے یا نہیں؟ اختلاف کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: عند الاحناف تعدیہ تعلیل کو لازم ہے یعنی جہاں تعلیل پائی جائے گی تو وہاں اس کے ساتھ تعدیہ بھی پایا جائے گا۔ عند الشوافع: تعدیہ تعلیل کو لازم نہیں یعنی بعض اوقات تعلیل تو پائی جائے گی مگر تعدیہ نہیں پایا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے علت کی دو قسمیں ہیں۔ علتِ متعدیہ اور علتِ غیر متعدیہ، علتِ غیر متعدیہ کو علت قاصرہ بھی کہتے ہیں۔

مثال: سونا چاندی نقدین ہیں ان میں عند الاحناف علت جنس مع القدر ہے اور یہ علت غیر نقدین میں متعدی بھی ہوتی ہے۔ جبکہ شوافع کے نزدیک نقدین میں علت ثمنیت (یعنی سونا چاندی ہونا) ہے جو کہ غیر متعدی ہے جس سے معلوم ہوا کہ علت ہمیشہ متعدی نہیں ہوتی بلکہ کبھی غیر

متعدی بھی ہوتی ہے جیسے اس مقام پر۔

شوافع کی دلیل: تعلیل صحیح حجج شرعیہ (یعنی شرعی دلیلوں) میں سے ایک حجت (دلیل) ہے تو جس طرح دیگر دلیلوں کے لئے تعدیہ ہونا شرط نہیں اسی طرح اس حجت یعنی تعلیل کے لئے بھی تعدیہ شرط نہیں، بلکہ جب اس تعلیل میں دو شرط (صالح اور معدل ہونا) ہونگے تو پھر یہ معاملہ الگ ہے کہ علت کو دیکھا جائے گا اگر اس میں عموم ہے تو متعدی ہوگی اور اگر عموم نہیں تو متعدی نہیں، لہذا تعلیل کے لئے تعدیہ شرط نہیں۔

احناف کی دلیل: تعلیل دلیل شرعی ہے اور دلیل شرعی سے یا علمِ یقینی ثابت ہوتا ہے یا یہ عمل کو واجب کرتا جبکہ تعلیل علم کو ثابت نہیں کرتی کیونکہ یہ دلیلِ ظنی ہے اور دلیل ظنی سے علمِ یقینی ثابت نہیں ہوتا، اور عمل بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ قیاس سے اوپر دلیل نص موجود ہے تو عمل کا وجوب نص سے ثابت کریں گے قیاس نص سے ادنی درجے کی دلیل ہے تو یہ تعلیل کس کام کی؟ یہ تو عبث ہو جائے گی! لہذا درست یہ ہی ہے کہ اس کو متعدی کر کے غیرِ منصوص فرع میں حکم ثابت کریں اور اس طرح تعلیل سے متعدی ہونے کا فائدہ حاصل ہوگا۔

شوافع نے کہا: تعلیل سے عبث کب لازم آرہا ہے؟ اس سے تو تعدیہ کے علاوہ بھی فائدہ مل رہا ہے اور وہ ہے "نص کا حکم کے ساتھ خاص ہونا" یہ اختصاص تعلیل سے حاصل ہو رہا ہے لہذا تعلیل عبث نہیں..!

احناف کا 1 جواب: اختصاص کا فائدہ لینے کے لئے تعلیل کی ضرورت ہی نہیں یہ فائدہ تو نص کے الفاظ اس کے صیغے سے ہی حاصل ہو رہا ہے۔

2 جواب: جس طرح عندنا ہر تعلیل متعدی ہوتی ہے اور یہ متعدی ہونا کم بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی تو اسی طرح علتِ متعدیہ بھی ہوتی ہے اور علت غیر متعدی بھی تو مجتہد صرف غیر متعدیہ علت

سے ہی اختصاص کیوں کر رہا ہے؟ علتِ متعدیہ سے بھی تعلیل کریں اس سے کیا چیز مانع ہے؟ جب آپ علتِ متعدیہ سے تعلیل کریں گے تو یہ اختصاص ہی نہیں رہے گا بلکہ عموم ہو جائے گا۔ لہذا بات وہ ہی ثابت ہو گی کہ علت / تعلیل کو متعدی ہونا لازم ہے۔

❊ ❊ ❊

قیاس کا دفع

قیاس کے دفع کا مراد ہے "مخالف کے قیاس کا رد کرنا، اس کو جواب دینا"۔

سوال: علت کی کتنی اور کون کون سی قسمیں ہیں؟

جواب: علت کی دو قسمیں ہیں، ایک "علت طردیہ (مطردہ)" اور دوسری ہے "علت مؤثرہ"

سوال: علت طردیہ اور علت مؤثرہ کسے کہتے ہیں؟ تعریف بیان کریں۔

جواب: حکم اگر وجودِ علت وعدمِ علت کے درمیان دائر ہو تو اسے علتِ طردیہ کہتے ہیں۔ اور جس علت کا اثر نصوص میں ثابت ہو اسے علتِ مؤثرہ کہتے ہیں۔

یادرہے کہ شوافع علتِ طردیہ (مطردہ) سے اور ہم احناف علتِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں۔

(علتِ طردیہ)

سوال: احناف علتِ طردیہ کی وجہ سے شوافع پر اعتراضات کرتے ہیں ان اعتراضات کے طریق کتنے ہیں؟ ہر ایک کی وضاحت مع امثال بیان کریں۔

جواب: ہم شوافع پر علتِ طردیہ کی وجہ جو اعتراضات کرتے ہیں ان کے طریق چار ہیں، جن کی وضاحت درج ذیل ہے۔۔

(1): القول بموجَب العلة (2): ممانعة

(3): بیان فساد الوضع (4) مناقة

(1) القول بموجَب العلة: اس کا لفظی مطلب ہے "علت کے حکم کا کہنا" فریقِ مخالف کی علت کو قبول کر کے ایسا نقطہ بیان کرنا کہ حکم مخالف کے خلاف ہو جائے اور ہمارا حکم ثابت ہو، یعنی معلِل نے اپنی علت کے ذریعے جو اعتراض وارد کیا اس علت کو قبول کر کے اس پر

اعتراض وارد کرنا یہ قول بموجَب العلۃ کہلاتا ہے۔

مثال: عندالاحناف رمضان کے روزوں کے لئے تعیینِ نیت شرط نہیں جبکہ نماز کے لئے شرط ہے۔ عندالشوافع: رمضان کے اداروزوں کے لئے تعیینِ نیت شرط ہے، علت: فرض کے لئے تعیینِ نیت شرط ہے (جیسے، نماز، قضا روزوں اور منت کے روزوں کے لئے) اور صومِ رمضان بھی چونکہ فرض ہے تو اس کے لئے بھی نیت شرط ہوئی۔

جواب: ہم شوافع کی علت کو قبول کرتے ہیں کہ فرض کے لئے تعیینِ نیت شرط ہے لیکن تعیین دو طرح سے ہوتی ہے ایک "من جانب العبد" دوسری "من جانب الشارع" تو نماز، قضاء روزوں اور منت کے روزوں میں تعیین من جانب العبد ہوتی ہے اس لئے شرط لگائی گئی کہ بندہ خود تعیین کرے اور رمضان کے اداروزوں کے لئے تعیین چونکہ من جانب الشارع ہے کہ شارع نے فرمایا: "إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ "[1] تو اس لئے اس میں تعیین کرنے کی ضرورت نہیں۔ **الحاصل:** ہم نے شوافع کی علت کو قبول کیا پھر حکم کو ان کے خلاف ثابت کیا۔

(2) **ممانعۃ:** اس کا لغوی مطلب ہے "انکار" یعنی معترض معلِل کی دلیل کے تمام مقدمات یا اس کے بعض متعین اجزاء کا انکار کرے تسلیم نہ کرے، اس کی چار صورتیں بنتی ہیں!

(1): نفسِ علت کا انکار کرنا (2): علت کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا

(3): نفسِ حکم کا انکار کرنا (4): علت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کرنا

(1) نفسِ علت کا انکار کرنا: اس کا مطلب ہے کہ معترض یہ کہے کہ میں اس وصف کو علت ہی

(1):-(جامع العلوم في اصطلاح الفنون، باب القاف مع الواو، ج3 ص73)

نہیں مانتا یہ علت ہی نہیں ہے۔

مثال: عند الشوافع صومِ رمضان اگر جماع سے ٹوٹ جائے تو کفارہ لازم ہو گا اور اس کی علت ہے "جماع کرنا" تو یہ چونکہ کھانے اور پینے میں نہیں پائی جاتی اس وجہ کھانے پینے سے روزوں ٹوٹ جائے گا مگر کفارہ لازم نہیں ہو گا۔

ہم نے کہا: ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس کفارہ لازم ہونے میں علت جماع ہے، علت جماع نہیں بلکہ "جان بوجھ کر روزہ ٹوڑنا" علت ہے تو جان بوجھ کر روزہ توڑنا چاہے جماع سے ہو یا کھانے پینے سے کفارہ لازم ہو گا۔ فائدہ: اگر کوئی بھولے سے جماع کرے تو اس پر عند الشوافع کفارہ نہیں حالانکہ ان کی علت جماع موجود ہے۔

(2) علت کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا: اس کا مطلب ہے کہ معترض یہ تسلیم کرے کہ وصف علت ہے لیکن یہ تسلیم نہ کرے کہ یہ علت حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

مثال: شوفع کے نزدیک ولایتِ نکاح کی علت "باکرہ ہونا" ہونا ہے کہ اس عورت کا مردوں کے ساتھ میل جول نہیں وہ ناتجربیکار ہے اس لئے اس پر ولایت حاصل ہے تاکہ غلط فیصلا کر کے آزمائش میں نہ پڑ جائے۔

ہم نے کہا: یہ وصف علت ہے لیکن یہ حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھ رہا کیونکہ اس علت (باکرہ ہونے) کا ولایتِ نکاح کے علاوہ دوسرے کسی حکم کے لئے علت ہونا ثابت نہیں تو لہذا یہ اس حکم کے لئے بھی صالح نہیں برخلاف ہماری علت (صغر) کے یہ صالح للحکم ہے کیونکہ اس کا ولایتِ مال میں علت ہونا اتفاق کے ساتھ ثابت ہے۔

(3) نفسِ حکم کا انکار کرنا: اس کا مطلب ہے کہ معترض وصف کے علت ہونے اور اس کے صالح للحکم ہونے کا تو قائل ہو مگر حکم کا نکار کرے کہ اس جگہ یہ حکم نہیں۔

مثال: شوافع کے نزدیک وضوء کے فرائض میں تثلیث مسنون ہے اس کی علت ہے "فرض ہونا رکن ہونا" اس لئے یہ علت مسح میں بھی ہے کہ یہ بھی فرض ہے تو مسح میں بھی تثلیث کرنا مسنون قرار دیتے ہیں۔

ہم نے کہا: یہاں حکم تثلیث کا مسنون ہونا ہی نہیں بلکہ یہاں حکم ہے "فرض کو ادا کر کے محلِ فرض میں زیادتی کرنا تا کہ فرض کامل ہو جائے" اور چونکہ مکمل چہرہ ایک مرتبہ دھونا فرض ہے تو زیادتی تین مرتبہ دھونے سے ہو گی کہ اس میں زیادتی تثلیث کے بغیر متصور نہیں تو چونکہ مسح میں زیادتی مکمل سر کا مسح کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے تو اس وجہ سے مسح میں تثلیث کا فائدہ نہیں لہذا معلوم ہوا کہ یہاں تثلیث سنت نہیں جو کہ شوافع کے نزدیک حکم ہے۔

(4) علت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کرنا: اس کا مطلب ہے کہ معترض وصف کے علت ہونے، اس کے صالح للحکم ہونے اور اس کے حکم کا تو اقرار کرے لیکن اس علت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کرے کہ یہ حکم دوسری علت کی طرف منسوب ہے۔

مثال: شوافع فرض (علت) کی طرف تثلیث (حکم) کو منسوب کرتے ہیں جو کہ درست نہیں کیونکہ نماز میں رکوع کرنا فرض ہے لیکن یہاں حکم نہیں تثلیث کا اور کلی کرنا فرض نہیں یعنی علت نہیں پھر بھی اس میں تثلیث کیوں ہے؟؟ لہذا ہمارا یہ کہنا درست ہے کہ یہاں فرض کی طرف تثلیث کے حکم کو منسوب کرنا درست نہیں۔

(3) **بیانِ فسادِ وضع**: مطلب کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو، یعنی معترض یہ کہے کہ معلل نے جو علت بیان کی ہے اس کی بنیاد ہی فاسد ہے، حکم کے ساتھ اس کی مناسبت نہ ہو۔ (یہ طریقہ مخالف کی رد کے لئے بہترین ہے۔)

1 **مثال**: زوجین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو عند الاحناف فوراً فرقت واقع نہیں

ہو گی بلکہ غیر مسلم کو اسلام پیش کیا جائے گا اگر قبول کرے تو فبہا ورنہ تفریق کی جائے گی علتِ تفریق ہوئی اسلام سے اعراض کرنا، جبکہ عند الشوافع فورًا فرقت واقع ہو جائے گی علت بیان کرتے ہیں "ایک کا مسلمان ہونا"۔

ہم نے کہا: آپ شوفع نے جو علت بیان کی ہے اس علت کی بنیاد ہی فاسد ہے کیونکہ اسلام کی وجہ سے جدائی ہو یہ کیسے ہو سکتا؟ اسلام اور فسخِ نکاح کے درمیان تو مناسبت ہی نہیں کہ اسلام دوریاں پیدا نہیں کرتا بلکہ بچھڑے ہوئے ملاتا ہے لہذا آپ کی علت کا بنیاد ہی فاسد ہے جبکہ ہماری علت حکم مناسب ہے۔

2 مثال: زوجین میں سے اگر ایک معاذ اللہ مرتد ہو جائے تو عورت اگر غیر مدخولہ ہے تو بالاتفاق فورًا فرقت ہو گی اور اگر مدخولہ ہے تو عند الاحناف فورًا جبکہ عند الشوافع بعد العدۃ فرقت واقع ہو گی اور نکاح فسخ ہو گا علت "مرتد ہونا" ہے۔

ہم نے کہا: آپ نے جو علت بیان کی ہے اس کا حکم کے ساتھ تعلق ہی نہیں اس علت کا بنیاد ہی فاسد ہے کیونکہ یہ نکاح کے بقاء کو اس چیز کے ساتھ متعلق کرنا ہے جو اس کے منافی ہے وہ منافی چیز مرتد ہونا ہے کہ اسلام جیسی عظیم نعمت کو ترک کیا گیا ہے تو اس کے باوجود نکاح برقرار ہو یہ ممکن نہیں بلکہ فورًا فرقت واقع ہو۔ لہذا آپ کی علت حکم کے مناسبت اور حکم کے متعلق ہی نہیں۔

(4) مناقضہ: اس کا لفظی مطلب ہے "تخلّفِ حکم" یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو۔

مثال: عند الشوافع وضوء میں نیت کرنا فرض ہے آپ تیمم پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح تیمم خلافِ قیاس ہے اس طرح وضوء بھی خلافِ قیاس ہے کہ تیمم میں مٹی سے طہارت حاصل کی جاتی ہے حالانکہ مٹی کی اصل پاک کرنا نہیں اس سے طہارت امرِ تعبدی کی وجہ سے حاصل کی جاتی

ہے اسی طرح خروجِ نجاست کے سبب وضوء ٹوٹ جائے تو اصل یہ ہے کہ مَخرَج کو دھویا جائے مگر امرِ تعبدی کی وجہ سے وضوء کیا جاتا ہے اور ان دونوں (وضوء اور تیمم) میں علت طہارت ہے لہذا طہارت کی وجہ سے ان میں نیت کرنا فرض ہے۔

ہم نے کہا: آپ کا یہ قیاس کرنا بدن اور کپڑے سے نجاست کو دور کرنے میں ٹوٹ جاتا ہے کہ ان دونوں سے نجاست دور کرنے میں مقصود طہارت ہوتی ہے لیکن اس میں حکم (جو کہ نیت کا شرط ہونا ہے) بالاتفاق نہیں۔ لہذا یہ ہی تو تخلفِ حکم ہے کہ علت ہے مگر حکم نہیں۔

شوافع نے جواب دیا: ہمارے نزدیک نیت کی علت مطلقاً طہارت نہیں بلکہ حکمی طہارت علت ہے اور کپڑے، بدن سے نجاست کو دور کرنے میں طہارت حکمی نہیں بلکہ حقیقی ہے تو تیمم کی طرح وضوء بھی اس کی مثل طہارت حکمی غیر معقولی ہے۔

احناف کا جواب: وضوء میں طہارت حکمی یعنی غیر معقولی نہیں بلکہ حقیقی معقولی ہے وہ اس طرح کہ نجاست کے سبب طہارت زائل ہو جاتی ہے اور مکمل جسم نجس ہو جاتا ہے پھر طہارت کے سبب جسم پاک ہو جاتا ہے لہذا یہ بھی امر معقولی ہے اس وجہ سے اس میں نیت شرط نہیں ہونی چاہئے۔

فائدہ: یہ وہ چار طریقے تھے جن کے ذریعے علتِ طردیہ والوں پر اعتراضات ہوئے اور وہ علتِ مؤثرہ سے استدلال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

(علتِ مؤثرہ)

علتِ طریہ کی وجہ سے ہم شوافع پر اعتراضات کر رہے تھے اور اب علتِ مؤثرہ کی وجہ سے شوافع احناف پر اعتراضات کر رہیں ہیں اور ہم ان اعتراضات کے جواب دیں گے۔

سوال: علتِ مؤثرہ کی وجہ سے احناف پر اعتراض وارد کرنے کے کتنے اور کون سے طریقے ہیں؟

جواب علتِ مؤثرہ کی وجہ سے احناف پر اعتراض وارد کرنے کے Official تین طریقے ہیں۔

(1) معارضہ (2) ممانعت (3) القول بموجب العلۃ

یاد رہے: مناقضہ اور فسادِ علت کے ذریعے وہ اعتراضات نہیں کرسکتے کیونکہ علتِ مؤثرہ حقیقت میں قرآن پاک، حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع سے ثابت ہوتی ہے تو جس قرآن، حدیث اور اجماع پر ان مناقصہ اور فسادِ علت کے ذریعے اعتراض نہیں کرسکتے تو ان سے ثابت ہونے والی علت پر بھی اعتراض وارد نہیں کرسکتے۔

شوافع احناف پر حقیقۃ مناقضہ سے تو اعتراضات نہیں کرسکتے مگر صورۃ مناقضہ سے اعتراضات وارد کرتے ہیں اور احناف اس صورۃ مناقضہ کا چار طرح سے رد کرتے ہیں۔

1: الدفع بالوصف 2: الدفع بالمعنی الثابت بالوصف

3: الدفع بالحکم 4: الدفع بالغرض

مسئلہ: غیر سبیلین سے نجاست خارج ہو تو عند الاحناف وضوء ٹوٹ جائے گا اور عند الشوافع وضوء نہیں ٹوٹے گا، احناف علت بیان کرتے خروج اور اس کو سبیلین پر قیاس کرتے ہیں اور ناقض وضوء کا حکم دیتے ہیں۔

اعتراض: اگر غیر سبیلین سے خون چمکے، بہے نہ تو آپ احناف کے یہاں وضوء نہیں جاتا حالانکہ اس میں خون کا خروج تو ہے جو کہ آپ کی علت ہے مگر حکم ناقضِ وضوء نہیں؟ یہ تو مناقضہ ہے جو کہ باطل ہے۔

جواب: **دفع بالوصف**: اس مسئلہ میں علت ہی نہیں کیونکہ جسم کی مکمل کھال نیچے اور روگوں بھی خون ہوتا ہے تو جب کھال زائل ہوگی تو خون ظاہر ہوگا اور خون کا ظاہر ہونا خروج نہیں

ہوتا یہ تو ظہور ہوتا ہے اور ظہور ہماری علت ہی نہیں خروج تب ہو گا جب خون بہے۔

2 **دفع بالمعنی الثابت بالوصف:** یعنی اس معنی کا انکار کرنا جو وصف سے ثابت ہو وصف اس پر دلالۃ دلالت کرے، جب وہ معنی نہیں رہے گی تو حکم نہیں رہے گا۔ یہاں وصف کی معنٰی ہے "جس مقام سے نجاست نکلی ہے اس محل کو دھونا" پھر وہ حکم مکمل جسم کو دھونے کی طرف متعدی ہوتا ہے اور چونکہ وضوء بار بار ٹوٹتا ہے تو حرج لازم آنے کی وجہ سے شریعت نے تین اعصاء کو دھونے اور ایک پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہاں اس مسئلہ میں خون جب خارج نہیں ہوا تو اس محل کو دھونا واجب نہیں جب اس محل کو دھونا واجب نہیں تو وضوء کیسے واجب ہو گا؟ لہذا وضوء نہیں ٹوٹے گا۔

شوافع کا دوسرا اعتراض: کسی شخص کا خون اگر مسلسل جاری ہو تو وہ معذورِ شرعی ہوا اور معذورِ شرعی کا وضوء عند الاحناف نہیں ٹوٹتا لہذا معذورِ شرعی سے خون خارج تو ہو رہا ہے مگر آپ ناقضِ وضوء ہونے کا حکم نہیں دے رہے؟

جواب: **الدفع بالحکم**؛ معذورِ شرعی سے مسلسل بہنے والا خون ناقضِ وضوء ہے مگر اس حکم کو ہم ضرورت کی وجہ سے خروجِ وقت کے بعد ثابت کرتے ہیں حکم دراز کرتے ہیں پھر وقت گزرنے کے بعد وہ حکم لگتا ہے اور وہ دوسرے حادث نہ پائے جانے کے علاوہ مُحْدِث ہو جاتا ہے اگر حکم نہ ہوتا تو دوسرے حوادث نہ پائے جانے کی وجہ سے ناقضِ وضوء نہ ہوتا مگر اس کا وضوء ٹوٹ رہا ہے تو معلوم ہوا کہ اس جگہ حکم موجود ہے۔

الدفع بالغرض: ہم نے جو سبیلین سے نکلی ہوئی نجاست پر غیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست کو قیاس کیا ہے تو اس میں ہمارا مقصد برابری بیان کرنا ہے یعنی جس طرح کسی شخص کو اگر پیشاب کے بار بار قطرے آتے ہوں تو وہ معذورِ شرعی ہے اور عند امام الشافعی بھی اس کا وضوء

نہیں ٹوٹتا لہذا یہ ہی حکم ہم فرع میں بھی ثابت کر کے کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے خارج مسلسل نجاست بھی ناقضِ وضوء نہیں، لہذا ہمارا قیاس کرنا درست ہے۔

معارضہ: معارضہ یہ ہے کہ معلِل نے اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے جو دلیل دی ہے معترِض اس کے خلاف دلیل دے معلِل کے دلیل کا رد کئے بغیر۔

معارضہ اور مناقضہ میں فرق: مناقضہ میں معلِل کی دلیل کا رد کیا جاتا ہے جبکہ اس معارضہ میں رد نہیں کیا جاتا۔

سوال: معارضہ کی کتنی قسمیں ہیں؟ تعریف مع امثلہ بیان کریں۔

جواب: معارضہ کی دو قسمیں ہیں، **معارضة فبها مناقضة ،معارضة خالصة۔**

معارضة فبها مناقضة: جس معارضہ میں معلِل کی دلیل بعینہ معترض کے حکم کی دلیل بن جائے اور اس کو "قلب" بھی کہا جاتا ہے۔ اور اس کی قلب پھر دو قسمیں بنتی ہیں۔

پہلی قسم: علت کو پلٹ کر حکم بنانا اور حکم کو پلٹ کر علت بنا دینا یعنی معلِل نے جس کو علت بنایا معترض اس کو اپنا حکم بنائے۔ یہ "**قلب الإناء**" سے ماخوذ ہے جس طرح برتن کا اوپر والا حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جاتا ہے اسی طرح حکم ایسے ہو جاتا ہے۔

مثال: احناف کے نزدیک محصن کو رجم کرنے کے لیے ایمان شرط ہے، کافر کو رجم نہیں کیا جائے گا جبکہ شوافع کے نزدیک رجم کے لیے ایمان شرط نہیں محصن کافر کو "زنا" کے سبب رجم کیا جائے گا، آپ کافر کے رجم کو مسلمان پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح مسلمان محصن کو رجم کیا جاتا ہے اسی طرح کافر محصن کو بھی رجم کیا جائے گا، اور شوافع کے نذریک محصن کو رجم کرنا حکم ہے اور اس کی علت غیر محصن کو کوڑے مارنا ہے۔

ہم نے کہا: غیر محصن کو کوڑے اس لیے مارے جاتے ہیں کیونکہ محصن کو رجم کیا جاتا ہے یعنی کوڑے مارنا یہ حکم اور اس کی علت محصن کو رجم کرنا ہے۔ تو شوافع نے جس کو علت بنایا تھا ہم نے اس کو حکم بنادیا اور انہوں نے جو حکم بنایا تھا ہم نے اس کو اپنی علت بنائی۔

دوسری قسم: علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ معلِل کے حکم کے لئے مثبِت نہ بنے بلکہ معلِل کے حکم کے خلاف پر دلالت کرے۔ یعنی پہلے وہ علت معلِل کے حق میں تھی اور معترض کے خلاف تھی بعد میں وہ معلِل کے خلاف اور معترض کے حق میں بن جائے تو یہ "**قلب الجِراب**" یعنی "توشی دان" کو پلٹنے سے ماخوذ ہے۔

مثال: احناف کے نزدیک رمضان المبارک کے فرض روزوں کے لیے تعیینِ نیت شرط نہیں جبکہ شوافع کے نزدیک تعیینِ نیت شرط ہے آپ قضاء روزوں پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح قضاء اور نذر کے روزوں میں تعیینِ نیت شرط ہے اسی طرح رمضان کے روزوں کے لیے بھی تعیینِ نیت شرط ہے اور اس میں علت "فرضیت" ہے۔

ہم نے کہا: یہ بات درست ہے کہ فرض عبادت کے لیے تعیینِ نیت شرط ہے لیکن اس میں فقط ایک مرتبہ تعیین ہونے کے بعد دوسری تعیین کی ضرورت نہیں، جیسے قضاء روزوں میں بندہ نیت کرتا ہے تو بعد میں دوسری تعیین کرنے کی ضرورت نہیں، تو اسی طرح رمضان کے اداروزوں کے لیے بھی تعیین من جانب اللہ ہو جاتی ہے تو دوبارہ اس کی تعیین کرنے کی ضرورت نہیں لہذا رمضان کے روزوں کے لیے تعیینِ نیت شرط نہیں۔ یہاں جو علت معلل کے حق میں تھی ہم نے اس کو پھیر کر اپنے حق میں بنادی، لیکن قضاء روزوں کی نیت روزے میں شروع ہونے کے بعد ہوتی ہے اور رمضان کے اداروزوں میں شروع ہونے سے پہلے من جانب الشارع تعیین ہوتی ہے۔

قلبِ تسویہ: بعض کے نزدیک قلب کی تیسری قسم "قلب تسویہ" بھی ہے جس کو

مصنف علیہ الرحمہ نے ضعیف قرار دیا ہے، آگے اس کے ضعف کی علت بھی بیان ہو گی۔

مثـــال: احناف کے نزدیک نفل کو شروع کرنے کے بعد اسے مکمل کرنا لازم ہے اور نفل ٹوٹ جائے تو اس کی قضاء بھی لازم ہے، جبکہ شوافع کے نزدیک نفل کو شروع کرنے کے بعد اسے مکمل کرنا لازم نہیں اور توڑنے کے بعد اس کی قضاء بھی لازم نہیں، آپ اس کو وضوء پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح وضوء شروع کرنا لازم نہیں کیونکہ وضوء اگر ٹوٹ جائے تو اس کو مکمل کرنا لازم نہیں تو اسی طرح نفل کو شروع کرنا لازم نہیں کیونکہ نفل اگر ٹوٹ جائے تو اس کو مکمل کرنا لازم نہیں ہے، یعنی عدم لزوم بالشروع کی علت عدم امضاء فی الفساد ہے۔

قلبِ تسویہ سے رد: آپ شوافع نے جو نفل کو وضوء پر قیاس کیا ہے آپ کا یہ قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ وضوء اور نفل (یعنی فرع و اصل) میں نذر و شروع کے اعتبار سے برابری ہونی چاہیے کہ جس طرح وضوء نذر کرنے سے لازم نہیں ہوتا تو اسی طرح وضوء شروع کرنے سے مکمل کرنا لازم بھی نہیں اور جس طرح نفل کی نذر کرنے سے لازم ہوتا ہے تو اسی طرح شروع کرنے سے مکمل کرنا بھی لازم ہوتا، تو برابری تب قائم ہو گی جب نفل کو شروع کرنے سے مکمل کرنا لازم ہو ورنہ عدم لزوم میں تساوی ممکن نہیں۔

مصنف علیہ الرحمہ: آپ کا یہ قلبِ تسویہ کرنا ضعیف ہے اسکے کے ضعف کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ: آپ قلبِ تسویہ کو "**معارضہ فیھا مناقضہ**" یعنی قلب کی تیسری قسم بنا رہے ہیں اور قلب میں من وجہ مناقضہ ہوتا ہے، حالانکہ معلل نے ایک چیز ثابت کی ہے اور معترض دوسری چیز ثابت کر رہا ہے، معارضہ اس طرح ہوتا کہ وہ عدمِ لزوم ثابت کر رہا ہے تو آپ اثباتِ لزوم ثابت کرتے یعنی اس کے بر خلاف حکم ثابت کرتے۔

دوسری وجہ: آپ کا کلام تساوی کے اعتبار سے معنیٰ میں مختلف ہے کہ اصل (یعنی وضوء) میں نذر

وشروع کی برابری عدمِ لزوم کے اعتبار سے ہے اور فرع (یعنی نفل) میں برابری سقوط والزام کے اعتبار سے ہے تو یہ ثبوتاً اور سقوطاً برابری کا اعتبار قیاس کو ہی باطل کردیتا ہے کیونکہ قیاس کی شرائط میں سے ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی ہو جبکہ اس میں بعینہ متعدی نہیں ہورہا بلکہ تبدیلی کے ساتھ متعدی ہورہا ہے جو کہ درست نہیں۔

معارضہ خالصہ: وہ معارضہ جس میں مناقضہ نہ ہو اور معترض معلل کے خلاف دلیل ثابت کرے، اس کی دو قسمیں ہیں:

(i) **معارضة في حكم الفرع**: اس کا مطلب ہے کہ معترض یہ کہے کہ معلل نے جو فرع میں حکم ثابت کیا ہے میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس حکم کے خلاف کو ثابت کرے۔

مثال: عندالشوافع مسح الرأس میں تثلیث مسنون ہے آپ اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں اور علت "رکنیت" بیان کرتے ہیں۔ ہم نے کہا: ایسی دلیل ہے جو آپ کے حکم کے خلاف پر دلالت کرے کہ عندنا: اس مسح میں تثلیث مسنون نہیں ہم اس کو مسح علی الخفین پر قیاس کرتے ہیں اور علت مسح ہے، جس طرح اصل میں مسنون نہیں اسی طرح فرع میں بھی مسنون نہیں، تم ہم نے حکم کے برعکس حکم ثابت کیا۔

(ii) **معارضة في علت الاصل**: یعنی معترض یہ کہے کہ اصل کی علت یہ نہیں جو آپ نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت مراد ہے، اس قسم کا نام "**مفارقه**" بھی ہے کیونکہ یہ حکم اور علت میں فرق کردیتا۔ اور یہ معارضہ باطل ہے۔

مثال: احناف کے نزدیک لوہے کو لوہے کے بدلے تفاضلاً بیچنا جائز نہیں سود ہے، ہم نقدین (یعنی سونا چاندی) پر قیاس کرتے ہیں اس میں علت "جنس مع القدر" ہے۔

امام شافعی کے نزدیک: اصل یعنی نقدین میں علت جنس مع القدر نہیں بلکہ اس میں "ثمنیت"

علت ہے جو کہ لوہے میں نہیں لہذا لوہے کو تفاضلا بیچنا جائز ہے سود نہیں۔

رد الشافعی منجانب الاحناف: آپ کا اس معارضہ کے ذریعے رد کرنا درست نہیں، اس کے درست نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں؛ پہلی وجہ: آپ کی علت "ثمنیت" متعدیہ علت نہیں بلکہ علت قاصرہ ہے اور علتِ قاصرہ ہے جس سے دلیل لینا درست نہیں۔ دوسری وجہ: اور اگر مان لیا جائے کہ یہ علت قاصرہ نہیں تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی حکم کی کئی علتیں ہوں جو آپ شوافع مراد لے رہے ہیں وہ نہ ہو بلکہ ہماری علت موجود ہو۔ جس طرح عندنا چونے کو چونے کے بدلے تفاضلا بیچنا سود ہے علت جنس مع القدر ہے اور اس کا مقیس علیہ گندم ہے اس کی علت ذخیرہ کرنا ہے تو اس میں ایک حکم کی دو علتیں ہیں ایک جنس مع القدر اور دوسری ذخیرہ کرنا۔

الغرض معلوم ہوا کہ معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل باطل ہے۔

فائدہ: ہر وہ کلام جو اپنے وضع کے اعتبار سے درست ہو اس کو مفارقت (یعنی معارضہ فی علت الاصل) کے طریقے سے بیان کیا جائے تو وہ باطل ہو جائے گا، علی سبیل المعارضہ پیش نہ کریں بلکہ علی سبیل الممانعت پیش کریں۔ اور اصل سے فرع کی طرح حکم کو اس طرح متعدی کریں کہ اس حکم میں تبدیلی واقع نہ ہو بلکہ بعینہ متعدی ہو ورنہ کلام کو رد کیا جائے گا۔

مثال: راہن اگر مرتہن کے پاس غلام کو رہن رکھے پھر راہن اس غلام کو بیچ دے تو مرتہن کی اجازت سے وہ بیع درست ہے ورنہ درست نہیں، اور اگر اس غلام کو راہن آزاد کرے تو عند الاحناف عتق نافذ ہو گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا۔ جبکہ شوافع کے نزدیک عتق نافذ نہیں ہو گا اگرچہ مرتھن بھی اجازت دے۔

شوافع کی وجہ: آپ اس کو بیع پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع میں کوئی ایسی چیز کو بیچنا جائز نہیں جس میں دوسرے کا بھی حق ہو اسی طرح رہن میں بھی مرتہن کا حق ہوتا ہے تو راہن اس کو

آزاد نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بھی غیر کے حق میں تصرف کرنا ہو گا۔

جواب: آپ کا عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں کہ قیاس کا ایک شرط ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہونے میں تبدیل نہ ہو بعینہ متعدی ہو جبکہ اس میں متعدی ہو رہا ہے وہ اس طرح کہ اصل (یعنی بیع) کا حکم قبول کرنے اور رد کرنے کے درمیان موقوف ہوتا ہے جبکہ عتق میں آپ ابطال کا حکم بیان کر رہے ہیں جب ابطال ہے ثبوت نہیں، تو فسق کیسے؟ فسق تو تب ہوتا ہے جب پہلے حکم ثابت ہو۔ لہذا اصل و فرع میں تبدیلی ہے کہ اصل میں فسق ورد ہیں اور فرع میں نہیں۔

* * *

فصل فی الترجیح

دلائل میں جب تعارض واقع ہو جائے تو ترجیح کے ذریعے حکم ثابت کیا جاتا ہے یعنی ترجیح کے ذریعے قیاسی دلائل کے معارضہ کو ختم کیا جاتا ہے۔

سوال: ترجیح کی تعریف وضاحت کے ساتھ بیان کریں!

جواب: دو برابر دلیلوں میں سے کسی ایک کو خاص وصف کی وجہ سے ترجیح دینا ترجیح کہلاتا ہے۔ وہ خاص وصف الگ سے مستقل دلیل نہیں ہو گا بلکہ وہ بعینہٖ ان دو دلیلوں میں ہی ہو گا۔ جیسے: دو گواہوں میں ایک عادل اور دوسرا فاسق ہو تو عادل کی گواہی فاسق پر ترجیح پائے گی اور عادل میں جو عدل کا وصف ہے وہ الگ سے کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس عادل میں ہی موجود خاص وصف ہے۔

یاد رہے کہ: جب دو آیات یا دو احادیث یا دو قیاس میں تعارض ہو جائے تو کسی تیسری آیت یا حدیث یا قیاس کی وجہ اس ان میں کسی کو ترجیح نہیں دی جائے گی، ترجیح جو ہو گی وہ کسی خاص وصف کی وجہ سے ہو گی اور اس میں تعداد کا بھی اعتبار نہیں۔

سوال: ترجیح دینے کے کتنے طریقے ہیں؟ مثال سے وضاحت کریں۔

جواب: ترجیح دینے کے چار طریقے ہیں، جن کا ذکر وضاحت کے ساتھ درج ذیل ہے؛

(1) **الترجیح بقوۃ الأثر**: یعنی جب دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو ان دونوں میں سے جس کی وصفِ دلیل میں قوت ہو گی اس کو دوسرے پر ترجیح دیں گے جس طرح استحسان (یعنی قیاسِ خفی) اور قیاس میں تعارض کے وقت جس کا اثرِ خفی قوی ہوتا ہے اس کو مقدم کیا جاتا ہے۔

مثال: دو گواہوں میں تعارض ہو اور ان میں ایک عادل اور دوسرا غیر عادل (یعنی فاسق) ہو تو

عادل کو عدل کی وجہ سے غیر عادل فاسق پر مقدم کیا جائے گا اور اس کی گواہی کو قبول کریں گے۔

(2) **الترجیح بقوۃ ثباتہ:** مشہود بہ حکم میں وصفِ ثبوت کی قوت کے سبب ترجیح دینا، یعنی دلائل جب متعارض ہو جائیں اور ایک دلیل ایسی ہو جس کے حکم کو ہمیشہ علت لازم ہو (کہ جب بھی وہ حکم ہو تو وہ ہی علت پائی جائے) اور دوسری دلیل کے حکم کی علت اس حکم کو لازم نہ ہو (یعنی کبھی حکم موجود ہو لیکن علت موجود نہ ہو) تو جس کو علت لازم ہے اس کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا۔

مثال: عند الاحناف: مسح میں عدمِ تثلیث مسنون ہے علت "مسح" ہے اور عند الشوافع: مسح میں تثلیث مسنون ہے علت "رکنیت" ہے، اس میں شوافع کی علت حکم کو لازم نہیں کہ اس سے علت جدا ہوتی ہے جس طرح نماز میں رکوع و سجدہ فرض ہے اس میں رکنیت علت تو ہے مگر تثلیث مسنون نہیں، کلی کرنا وضو میں فرض نہیں جبکہ تثلیث ہے حکم ہے علت نہیں۔ بر خلاف ہماری بیان کردہ علت مسح کے اس کو عدمِ تثلیث لازم ہے جہاں مسح ہو گا وہاں عدمِ تثلیث ہو گی جیسے: مسح علی الخفین، تیمم وغیرہا میں حکم عدمِ تثلیث ہے۔

(3) **الترجیح بکثرت الأصول:** مقیس علیہ کی کثرت کے سبب ترجیح دینا کیونکہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادتی ہوتی ہے مطلب کہ جب دو قیاس میں تعارض ہو جائے اور ایک کے مقیس علیہ زیادہ جبکہ دوسرے کے کم ہوں تو زیادہ مقیس علیہ والے قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔

مثال: عند الاحناف: مسح میں عدمِ تثلیث مسنون ہے علت "مسح" ہے اور عند الشوافع: مسح میں تثلیث مسنون ہے علت "رکنیت" ہے، یہاں شوافع کی دلیل کا مقیس علیہ فقط ایک ہے اعضاءِ مغسولہ جبکہ احناف کے مقیس علیہ زیادہ ہیں مسح علی الخفین، تیمم وغیرہا لہذا مقیس علیہ زیادہ ہونے

کی وجہ سے ہماری دلیل کو شوافع کی دلیل پر ترجیح ہو گی۔

بعض لوگ کثرتِ اصول کی وجہ سے ترجیح نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ کثرتِ اصول حدیث کے کثرتِ رواۃ کی طرح ہے اور کثرتِ رواۃ کی وجہ سے دوسری حدیث پر اس کو ترجیح نہیں دی جاتی۔ لہذا اس میں بھی کثرتِ اصول کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔

جواب: یہاں ہمارا مقصود وصف میں قوت کی زیادتی ہے جو کہ کثرتِ اصول کی وجہ سے حاصل ہو رہی ہے اور قوتِ وصف مختلف طریقوں سے ملتی ہے تو ہمارا مقصود جس طرح سے حاصل ہو گا ہم اس طریقے سے اسے حاصل کریں گے۔

(4) **الترجیح بالعدم عند عدمه**: وصف کے نہ پائے جانے کے وقت حکم کے نہ پائے جانے سے ترجیح دینا۔ ترجیح کی یہ قسم ضعیف ہے کیونکہ "عدم" کوئی چیز نہیں تو اس سے ترجیح کسے حاصل ہو!

یاد رہے کہ: علت معدوم ہو تو حکم بھی معدوم اسے "عکس" کہتے ہیں اور علت موجود ہو تو حکم موجود اور اسے "طرد" کہتے ہیں عام الفاظ میں جامع ہونا۔

اس قسم کا مطلب ہے کہ جب دو قیاسوں میں تعارض ہو اور ایک قیاس میں عکس و طرد دونوں اور دوسرے قیاس میں عکس و طرد میں سے ایک ہو اور ایک نہ ہو تو جس میں دونوں ہونگے اس کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا اور ترجیح دی جائے گی۔

مثال: عند الاحناف: مسح میں عدمِ تثلیث مسنون ہے علت "مسح" ہے اور عند الشوافع: مسح میں تثلیث مسنون ہے علت "رکنیت" ہے، اس میں ہماری علت عکس بھی ہے اور طرد بھی کہ ہمارے نذدیک جہاں "مسح" علت ہوتی ہے وہاں حکم عدمِ تثلیث کا لگتا ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو تو حکم نہیں ہوتا، شوافع کی علت میں اس طرح نہیں کہ ان کی علت رکنیت نماز میں موجود ہے مگر

حکم تثلیث کا نہیں اور کلی کرنا فرض نہیں جبکہ اس میں تثلیث ہے تو اس میں یا طرد ہے یا عکس۔
لہذا ہماری علت ترجیح پائے گی کیونکہ اس میں طرد و عکس دونوں ہیں۔

وجوہاتِ ترجیح میں تعارض

سوال: وجوہاتِ ترجیح میں اگر تعارض ہو جائے تو کس کو کس پر ترجیح دیں گے؟

جواب: اگر دو وجوہ کا آپس میں تعارض ہو جائے تو اس میں جس وجہ کا وصف ذاتی ہو اس کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا اور جس کا وصف ذاتی نہیں ہو گا اس کو ترک کیا جائے گا کیونکہ عارضی وصف ذاتی وصف کے تابع ہوتا ہے اور تابع کبھی بھی اصل کو باطل نہیں کر سکتا۔

مثال: نصف النہار شرعی سے پہلے اگر کوئی شخص رمضان کے روزے کی نیت کرلے تو اس کا روزہ درست ہے اور اگر نصف النہار شرعی میں نیت کرے تو اس میں اختلاف ہے، بعض حصہ بغیر نیت کے اور بعض حصہ نیت کے ساتھ ہے تو اس وجہ سے امام شافعی علیہ الرحمہ مکمل روزہ فاسد قرار دیتے ہیں اور عند الاحناف مکمل روزہ صحیح ہے!

امام شافعی کی وجہ: روزہ ایک عبادت ہے جو امساکِ ثلاثہ کا نام ہے، مطلقاً امساک عبادت نہیں اور امساک عبادت تب ہو گا جب نیت ہو لہذا جس حصے میں نیت نہیں تو وہ حصہ عبادت نہیں، تو اس بعض حصے کی وجہ سے جو حصہ عبادت ہے وہ حصہ بھی روزہ نہیں معلوم ہوا کہ مکمل امساک روزہ نہیں۔

احناف کی وجہ: قبل نصف النہار شرعی میں نیت نہیں بعد والے حصہ میں ہے یعنی اکثر حصہ نیت کے ساتھ ہے اور بعض حصہ بغیر نیت کے تو ہم "للأکثر حکم الکل" قائدے کے تحت مکمل کو روزہ قرار دیتے ہیں کہ اس کا اکثر وقت چونکہ نیت کے ساتھ عبادت ہے تو گویا کہ اس کا مکمل وقت عبادت کے ساتھ ہے۔

ترجیح: شوافع نے جو وجہ بیان کی ہے وہ عارضی ہے وہ اس طرح کہ عبادت امساک کے لیے وصفِ عارضی ہے کیونکہ امساک بذات خود عبادت نہیں بلکہ یہ عبادت تب ہوا جب اللہ تعالی نے اس امساک کو عبادت کیا اور اللہ تعالیٰ کا بنایا یہ ایک خارجی امر ہے لہذا یہ عارضی وصف ہوا برخلاف احناف کی وجہ کے ہمارا وصف ذاتی ہے، وہ اس طرح کہ جس حصے میں روزے کے اکثر اجزاء تھے (کیونکہ اس دن کا اکثر حصہ نیت کے ساتھ تھا) اور ترجیح وصف ذاتی میں کثرت کے سبب ہوتی ہے ہم نے اس وجہ سے تمام کو اکثر کا حکم دیا۔ تو اس میں ہماری وجہ کا وصف چونکہ اجزاء کے اعتبار سے ہے اور اجزاء ذاتی چیز ہوتے ہیں اور شوافع کی وجہ کا وصف عارضی ہے تو اس وجہ سے احناف کی دلیل پر عمل کیا جائے گا۔

قد تمت بحث القیاس

* * *

متعلقاتِ احکامِ مشروعہ

سوال: متعلقاتِ احکام مشروعہ کتنے اور کون کونسے ہیں؟ وجہ حصر بھی بیان کریں!

جواب: متعلقاتِ احکامِ مشروعہ چار ہیں،

(1)السبب (2)العلت (3) الشرط (4)العلامة

وجہ حصر: وہ امور جن کا تعلق احکام مشروعہ سے ہے ان کی دو صورتیں بنتی ہیں، وہ امر شی کی حقیقت میں داخل ہو گا یا داخل نہیں ہو گا، اگر داخل ہو تو رکن اور اگر داخل نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ امر اس شی میں مؤثر ہو گا یا مؤثر نہیں ہو گا، مؤثر ہو تو علت، مؤثر نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ موصل الی الحکم ہو گا یا موصل الی الحکم نہیں ہو گا، موصل الی الحکم ہو تو سبب اور موصل الی الحکم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، وہ موقوف ہو گا یا موقوف نہیں ہو گا موقوف ہو تو شرط اور موقوف نہ ہو علامت۔

(1)سبب کا بیان

سوال: سبب کی کتنی اور کون کونسی اقسام ہیں؟ ہر ایک کو وضاحت سے بیان کریں!

جواب: سبب کی تین قسمیں ہیں:

(1)سببِ حقیقی (2)وہ سبب جس میں علت کی معنیٰ ہو (3)سببِ مجاز

(1)سببِ حقیقی: وہ سبب جو حکم تک پہنچائے دے اس کی طرف نہ وجوبِ حکم منسوب ہو نہ وجودِ حکم منسوب ہو بلکہ سبب و حکم کے درمیان ایسی علت پائی جائے جو علت بھی اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔

مثال: اگر کوئی شخص چور کو مال کی رہنمائی دے کہ فلان مقام پر وہ چیز پڑی ہے پھر وہ چور

اس چیز کو چوری کر لے۔ اس میں مال کی رہنمائی کرنا سبب ہے اور چوری کرنا حکم ہے اس میں رہنمائی کرنا چوری کرنے تک پہنچاتا ہے لیکن اس میں سبب کی طرف نہ وجوبِ حکم ہو گا نہ ہی وجودِ حکم اور رہنمائی کرنے والا سے ضمان نہیں لیا جا سکتا، اور اس میں علت چوری کا فعل ہے۔ اس کو سببِ حقیقی کہا جاتا ہے۔

(2) **سبب فیہ معنی العلت**: وہ سبب جو علت کی معنی میں ہو اور اس کی طرف حکم کو منسوب کرنا بھی درست ہو اور اس کو علت العلت بھی کہتے ہیں۔

مثال: کوئی شخص جانور کو ہانکتا ہوا آ رہا تھا کہ اچانک اس جانور نے کسی شخص کو روند دیا اور وہ اس کے سبب ہلاک ہو گیا تو اس میں مالک کا "ہانکنا" سبب اور شخص کا ہلاک ہونا یہ حکم ہے جبکہ جانور کا روندنا علت ہے اور یہ ایسی علت ہے جو سبب کی طرف نسوب بھی ہے یعنی یہ اگر نہ ہانکتا تو جانور نہ روندتا اور وہ شخص ہلاک بھی نہ ہوتا لہذا ہانکنے والے شخص سے دیعت لی جائے گی۔

(3) **سببِ مجاز**: وہ سبب جو حقیقتاً تو سبب نہ ہو مگر مجار کے کسی علاقے کی وجہ سے حکم تک پہنچانے والا ہو۔

مثال: یمین کا قسم کے لیے سبب ہونا اور عتاق و طلاق کا شرط کے ساتھ متعلق ہونا مجازاً سبب ہے حقیقتاً نہیں، کیونکہ یہ موصل الی الکفارہ نہیں بلکہ حنث کفارے تک پہنچاتا ہے تو یمین کو "**مـــا یؤول**" (جو کہ مجاز کی ایک قسم ہے) کے اعتبار سے سبب بنایا گیا ہے کہ اگر قسم نہ اٹھاتا تو کفارہ لازم نہ ہوتا یہ عند احناف ہے۔ اور امام شافعی علیہ الرحمہ نے یمین کو کفارہ کے ساتھ اور تعلیق کو سبب کی دوسری (یعنی سبب فیہ معنی العلت) میں سے شمار کرتے ہیں۔ آپ کی دلیل: یمین کفارہ کی طرف مفدی نہیں ہوتا اور یمین کفارے کی علت بھی نہیں کہ علت حکم میں مؤثر ہوتی کہ یمین پایا جائے تو فوراً حکم ثابت ہو، ہاں حنث کے وقت یمین کفارے کی طرف پہنچائے گا لہذا یمین ہو گا تو حنث

ہو گا اور حنث کی وجہ سے کفارہ ہو گا تو معلوم ہوا کہ یہ علت العلت ہے یمین کفارہ کے لیے سبب مجاز نہیں۔

احناف اور امام زفر کا اختلاف: احناف اور امام زفر علیہ الرحمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یمین کفارہ کا سببِ مجاز ہے لیکن امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک یمین کفارے کے لیے سبب مجازِ محض کے طور پر ہے حقیقت کے مشابہ نہیں، جبکہ احناف کے نزدیک یمین کفارے کے لیے ایسا سببِ مجاز ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے مجازِ محض نہیں۔

ثمرہِ مسئلہ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق ثلاث" یعنی بیوی کو طلاقِ معلق دے بعد میں دخول سے پہلے ہی اس کو طلاقِ تنجیز (یعنی ایک دفعہ میں فوراً غیر معلق طلاق) دے پھر وہ عورت عدت گزار کر دوسرے سے نکاحِ صحیح میں دخول کے بعد اس دوسرے کی طلاق کی عدت گذارنے کے بعد اپنی پہلے والے شوہر کے نکاح میں آجائے تو اس پہلے شوہر نے جو طلاقِ معلق دی تھی تو کیا وہ معلق طلاق اب بھی باقی رہے گی یا نہیں؟

امام زفر علیہ الرحمہ کے نزدیک اب طلاقِ معلق ہو گی یعنی اگر عورت کا دخولِ دار ہوا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ احناف کے نزدیک اب طلاقِ معلق نہیں ہو گی۔

امام زفر علیہ الرحمہ کی دلیل: دخول سے پہلے جب طلاقِ تنجیز دی تو اس وقت تعلیق والا محل زائل ہو گیا، پھر جب حلالہ کروانے کے بعد جب اسی شوہر کے نکاح میں آئی تو وہ تعلیق والا محلا لوٹ آیا، یہ ایسے ہے جیسے؛ کسی نے ایسی عورت کو "إن نكحتُكِ فأنتِ طالق" کہا جو اس کے نکاح میں ہی نہیں تو اس کا محل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہ ہو گی پھر جب اس عورت سے نکاح کرے گا تو اس کا فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس وقت محل ہو گا لہذا یہ مسئلہ دخولِ دار کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کا ہے تو یہ سبب مجازِ محض کہلائے گا۔

احناف کی دلیل: پہلے تعلیق کا محل تھا جو کہ تنجیز کی وجہ سے زائل ہو گیا تو اب واپس نہ آئے گا۔
ہم نے کہا: تعلیق ویمین کا مقصد بِر (یعنی مکمل کرنا) ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا قسم اٹھاتا ہے تو وہ کام کرے یا نہ کرے یعنی قسم کو پورا کرے، اسی طرح تعلیق میں بر کے لیے معلق کرنا ہو تا کہ وہ عورت کام کرے یا کام نہ کرے، تو اگر بر نہ ہو تو ضمان یعنی جزاء لازم ہو گی مطلب کہ فواتِ بر مضمون للجزاء ہے۔ تو یمین میں عدمِ بر کی جزاء کفارہ اور تعلیق میں طلاق کی جزاء لازم ہوتی ہے، اور جب فواتِ بر سے پہلے فی الحال ثبوت کا شبہ ہوتا ہے تو یہ ہی ایسا سبب مجاز ہے جو کہ حقیقت کے مشابہ ہے۔

جیسے: غصب کی ہوئی چیز موجود ہونے کے باوجود اگر مالک قیمت پر راضی ہو حلانکہ قیمت (جو کہ جزاء ہے) تب لازم ہو گی جب بر یعنی عین چیز نہ ہو لیکن مالک کے قیمت پر راضی ہونے کی وجہ سے اس کو قیمت دے دیں گے کیونکہ یہ قیمت حقیقت یعنی عین چیز کے مشابہ ہے قبل البر یہ ثبوت کا مشابہ ہوتا ہے۔

امام زفر علیہ الرحمہ کی دلیل کا رد: آپ کی بیان کردہ مثال (إن نکحتُكِ فأنتِ طالق) میں سببِ مجاز ہی نہیں بلکہ یہ سبب کی دوسری قسم "سبب فیہ معنی العلت" ہے کہ نکاح طلاق کی طرف نہیں لے جاتا نکاح تو ملک بضعہ کی طرف موصل ہوتا ہے پھر ملکِ بضعہ موصل الی الحکم ہوتا ہے تو قبل النکاح طلاق اس لیے نہیں کہ اس میں علت ملکِ بضعہ ہی نہیں ہے اور ملکِ بضعہ کی علت نکاح ہے تو یہ دوسری قسم میں سے ہو جائے گی جو کہ علت العلت ہے۔

* * *

(2) علت کا بیان

علت کی تعریف: جس وصف کی طرف ابتداءً وجودِ حکم منسوب ہو اسے علت کہتے ہیں۔

سوال: علت کامل کب ہوتی ہے اور قاصر کب؟ بیان فرمائیں!

جواب: علت کاملہ تب ہوتی ہے جب وہ اسماً، معنیً اور حکماً علت ہو اور اگر ان تینوں (یعنی اسماً، معنیً اور حکماً) میں سے کوئی ایک چیز نہ ہو تو وہ علتِ قاصرہ کہلائے گی اور اگر تینوں مفقود ہوں تو وہ وصف علت ہی نہیں رہے گا۔

سوال: علت کے اسماً، معنیً اور حکماً ہونے کی کیا معنی ہے؟ اور ان کی کتنی اور کونسی قسمیں بنتی ہیں؟ علت کاملہ کی مثال بھی بیان کریں!

جواب: اسماً علت: وہ علت اگر حکم کو ثابت کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے تو اسے اسماً علت کہتے ہیں۔ معنیً علت: وہ علت حکم میں مؤثر ہے تو معنیً علت ہے۔ حکماً علت: علت کے پائے جانے کے فوراً بعد حکم پایا جائے یعنی علت و معلول کا زمانہ ایک ہو تو حکماً علت ہو گی۔ پھر ان کی سات قسمیں بنتی ہیں:

(1) فقط اسماً علت ہو۔ (2) فقط معنیً علت ہو۔ (3) فقط حکماً علت ہو۔

(4) اسماً اور معنیً علت ہو۔ (5) اسماً اور حکماً علت ہو۔ (6) معنیً اور حکماً علت ہو۔

(7) اسماً، معنیً اور حکماً علت ہو۔

علتِ کاملہ کی مثال: بیع ملک کے لیے، نکاح حلت کے لیے اور قتل قصاص کے لیے علتِ کاملہ ہے کہ یہ اسماً بھی علت ہیں کہ ان تینوں (یعنی بیع، نکاح اور قتل) میں سے ہر ایک کو اپنے حکم کے لیے وضع کیا گیا ہے، معنیً بھی علت ہیں کہ یہ اپنے حکم میں مؤثر ہیں اور حکماً بھی علت ہیں

کہ علت و حکم دونوں کا زمانہ ایک ہے۔

فائدہ: علت کاملہ حکم کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے حکم پر مقدم نہیں ہوتی۔

مثال: جیسے "استطاعت (یعنی قدرت)" یہ استطاعت دو طرح سے ہوتی ہے؛ ایک توفیقِ الٰہی سے یہ عند الاحناف فعل کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے گا تو ہی فعل کی استطاعت ہوگی۔ دوسری؛ اعضاء کے سالم ہونے سے، یہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اس وجہ سے جو شخص معذورِ شرعی ہو اس پر نمازِ جمعہ لازم نہیں ہوتی۔

معتزلہ کے نزدیک: فعل کے ساتھ ملی ہوئی بھی ہوتی ہے اور فعل سے مقدم بھی ہوتی ہے۔

سوال: علتِ قاصرہ کی اقسام مع امثلہ بیان کریں!

(1) اسمًا اور معنیً علت ہو لیکن حکمًا علت نہ ہو۔

پہلی مثال: جیسے، بیع موقوف اور وہ بیع جو خیارِ شرط کے ساتھ مشروط ہو۔ یہ دونوں ملک کے لیے اسمًا علت اس طرح ہے کہ ان کو ملک کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ملک ان کی طرف منسوب ہوتی ہے اور معنیً علت اس طرح ہے کہ ثبوتِ ملک میں مؤثر ہوتی ہیں اور یہ حکمًا علت نہیں کیونکہ حکم ان سے دور ہوتا ہے ایک زمانے میں نہیں ہوتا، اور یہ علت ہے سبب نہیں کیونکہ مانع زائل ہو جائے تو حکم اصل سے (یعنی جب سے بیع منعقد ہوئی) ثابت ہوگا اس وجہ سے اگر مبیع کوئی ایسی چیز ہو جو زائد ہوتی ہو جیسے بکری وغیرہ (کہ اس کے بچے ہوتے ہیں) تو زوائد بھی مشتری کے لیے ہونگے کیونکہ بیع اصل منعقد شدہ ہے تو مشتری کی ملک میں شامل ہوگی۔ علت اگر سبب ہوتی تو اصل سے حکم ثابت نہ ہوتا بلکہ فی الحال ثابت ہوتا یعنی جب بیع موقوف اور خیارِ شرط والی بیع میں طے ہو گیا اور موقوف ہونا ختم ہوا تو اسی وقت ملک ثابت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ علت سبب نہیں ہوتی۔

دوسری مثال: جیسے، اجارہ ثبوتِ منافع کے لیے اسمًا اور معنیً علت ہے مگر حکمًا علت نہیں کیونکہ ثبوتِ منافع ایک دم سے نہیں ہوتا بلکہ بتدریج (یعنی آہستہ آہستہ) ہوتا ہے حالانکہ حکمًا علت یہ ہے کہ علت و معلول کا زمانہ ایک ہو جبکہ اس جگہ زمانہ مختلف ہے لہذا یہ حکمًا علت نہیں ہے۔

پہلی اور دوسری مثال میں فرق: پہلی مثال میں بیع حکم تملیکِ شیء کے لیے علت ہے لیکن یہ علت سبب کے مشابہ نہیں جبکہ دوسری مثال میں اجارہ منافع کے لیے ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے۔

سوال: علت سبب کے مشابہ کب ہو گی اور کب نہیں ہو گی؟

جواب: علت سبب کے مشابہ ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں ورنہ وہ علت سبب کے مشابہ نہیں ہو گی، وہ شرطیں درج ذیل ہیں؛

اول: علت کا حکم جس چیز کی وجہ سے مؤخر ہو رہا ہے اس چیز کا وجود علت کی وجہ سے نہ ہو۔

ثانی: وہ چیز خود مستقل طور پر علت بھی نہ ہو۔

پہلی مثال: نصاب وجودِ زکواۃ کے لیے علت ہے اور یہ اسمًا و معنیً علت ہے لیکن حکمًا علت نہیں ہے کہ جب نصاب ہو جائے تو حکم (یعنی وجوبِ زکواۃ) لازم نہیں ہو گا یہ حکم درمیان میں دوسرے وصف کی وجہ سے مؤخر ہوتا ہے اور وہ وصف "نماء" یعنی بڑوتھری ہے، اور یہ ایسا وصف ہے جو مستقل علت نہیں لہذا یہاں علت (یعنی نصاب) سبب کے مشابہ ہو گا اس وجہ سے نصاب اصل اور وہ وصف (یعنی نماء) فرع ہو گا تو اس میں حکم اصل سے ثابت ہو گا کہ اگر نصاب پایا جائے تو سال کے شروع میں بھی زکواۃ ادا کرنے سے وجوب ادا ہو جائے گا مگر اس کو زکواۃ حولانِ حول کے بعد کہتے ہیں۔

دوسری مثال: مرض الموت تغییرِ احکام کے لیے لت ہے اور یہ اسمًا اور معنیً علت تو ہے لیکن

حکماً علت نہیں کہ ہم مرض الموت کے وقت احکام کی تبدیلی کا حکم نہیں دے سکتے اور یہ حکم درمیان میں دوسرے وصف کی وجہ سے مؤخر ہو رہا ہے اور وہ وصف "موت" ہے جب یہ وصف پایا جائے گا تو تغییرِ احکام کا نافذ ہونا پایا جائے گا۔

تغییرِ احکام کا مطلب: انسان جب صحیح سالم حالت میں ہوتا ہے تو اس کو اپنے مال پر مکمل اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ تمام مال کو صرف کر دے مگر مرضِ موت میں یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے وہ فقط ثلث مال میں ہی تصرف یعنی وصیت کر سکتا ہے۔

تیسری مثال: اگر کوئی قریبی رشتہ دار غلام کو خرید کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: "**من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه**"، اور اس میں علت "شراء" اور حکم "عتق" ہے لیکن یہ حکم درمیان میں دوسرے وصف کی وجہ سے نافذ ہو گا اور وہ وصف "ملک" ہے، کیونکہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور ملک عتق کی ثابت کرتی ہے تو حکم ملک کے واسطے سے شراء کے متعلق ہو گا، اس وجہ سے وہ علت سبب کے ساتھ مشابہت رکھے گی۔

فائدہ: حکم جب دو وصفوں کے ساتھ متعلق ہو ان وصفوں میں سے ایک وصف دوسرے سے وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو تو حکم اس مؤخر وصف کے ساتھ متعلق ہو گا اور وہ وصف معنیً وحکماً علت ہو گا اور پہلا وصف فقط معنیً علت کہلائے گا جبکہ دونوں وصف اسماً علت نہیں ہونگے۔

مثال: قریبی رشتہ دار کو خریدنے سے عتق کا حکم لازم ہوتا ہے۔ اس میں عتق "حکم" اور وصفِ اول "شراء" وصفِ ثانی "ملک" ہے ان میں مؤخر وصف چونکہ ملک ہے تو عتق کا حکم اس کے ساتھ متعلق ہو گا اور یہ وصف معنیً وحکماً علت بھی ہے۔ تو اور اگر کوئی غلام مجہول النسب ہے اور خریدنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ مشتری کا قریبی رشتہ دار ہے تو اب عتق کا حکم قرابت سے

متعلق ہو گا کیونکہ یہ اب وصفِ مؤخر ہے لہذا یہ معنیً اور حکماً علت بھی ہو گا۔

فائدہ: دو وصف ایک ساتھ پائے جائیں کوئی مؤخر مقدم نہ ہو تو وہ علت کاملہ ہونگے کہ وہ اسماً، معنیً اور حکماً علت ہو جائے گی تو پھر جب ان میں سے ایک وصف ہو اور دوسرا نہ پایا جائے تو بھی علت کاملہ والا ہی حکم ہو گا یعنی وہ دونوں وصف حکم میں مؤثر ہونگے۔

مثال: عند الاحناف: رباء کی علت جنس مع القدر ہے اور یہ دو وصف ہیں ایک جنس دوسری قدر، تو یہ علتِ کاملہ ہیں کہ کمی بیشی اور ادھار دونوں حرام ہے اور اگر ان میں سے کوئی ایک ہو اور دوسری نہ ہو تو بھی رباء کا ہی حکم ہو گا۔ جیسے: پرانے نوٹوں دے کر نئے نوٹوں لینا اس میں کمی بیشی ہاتھ وہاتھ جائز ہے جبکہ ادھار حرام ہے اور اس میں ایک وصف "جنس" ہے جبکہ قدر نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ایک علت کے پائے جانے کے باوجود بھی اس کے لیے علت کاملہ کا حکم ہو گا۔

وصف کے اسماً اور حکماً علت ہونے کی مثال:

اگر کوئی شخص شرعی مسافر ہو (شرعی مسافر 92 کلو میٹر سے زائد مصافحت پر سفر کرنے سے ہوتا ہے) تو وہ نمازِ قصر کرے گا، اس میں حکم "قصر کرنا" اور وصفِ اول "سفر" اور وصفِ ثانی "مشقت" ہے سفر اس جگہ اسماً اور معنیً علت ہے مگر معنیً علت نہیں کہ وہ حکم میں مؤثر نہیں جبکہ مشقت ایسی علت ہے جو حکم میں مؤثر ہے لہذا مشقت معنیً علت ہو گی، اور یہاں سفر سبب اور مشقت مسبب ہے تو سب کو مسبب کی جگہ پر رکھا گیا ہے لہذا جس سفر میں اگرچہ مشقت نہ ہو تو بھی اس سفر میں قصر کرے گا۔

ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھنا: یہ دو طرح سے ہو گا۔

(1): سببِ داعی کو مدعو کے مقام پر رکھنا جیسے مذکورہ مثال میں سفر کو مشقت کی جگہ رکھا گیا۔

(2): دلیل کو مدلول کی جگہ میں رکھنا۔

پہلی مثال: جیسے شوہر اپنی بیوی کو کہے کہ "إن أحببتِني فأنتِ طالق" پھر عورت کہے کہ "أنا أحبكَ" تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ محبت ایک دل کی کیفیت کا نام ہے اور یہ اس کیفیت کی خبر دے رہی ہے تو اس کے خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کیا گیا ہے محبت کی خبر دال اور مدلول "محبت" ہے۔

دوسری مثال: شرعی مسئلہ ہے کہ بیوی کو بغیر کسی شرعی مجبوری کے طلاق دینا حرام ہے اور اگر مجبوری ہو تو طلاق دینا جائز ہے۔ تو اگر شوہر اپنی بیوی کو حالتِ طہر میں طلاق دیتا ہے تو ہمیں کیسے معلوم ہو کہ شوہر کو مجبوری ہے یا نہیں؟ اس لیے ہم دیکھیں گے کہ اس نے طہر کی حالت میں طلاق دی ہے حالانکہ طہر میں تو رغبت ہوتی ہے اور حاجت ہوتی ہے مگر یہ پھر بھی طلاق دیتا ہے تو ضرور اس کی کوئی مجبوری ہو گی، تو اس میں حالتِ طہر میں طلاق دینا دال ہے اور مجبوری مدلول ہے تو یہاں دال کو مدلول کی جگہ رکھا گیا ہے۔

* * *

(3) شرط کا بیان

سوال: شرط کی لغوی و اصطلاحی تعریف مثال کے ساتھ بیان کریں!

جواب: شرط کی لغوی معنی ہے "العلامة" یعنی نشانی اور اصطلاح میں جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہو مگر وجوبِ حکم منسوب نہ ہو یعنی شرط کی وجہ سے حکم کا وجود ہو گا مگر وجوبِ حکم نہیں ہو گا۔

مثال: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ "إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق" تو اگر دخولِ دار پایا گیا تو طلاق کا حکم ہو گا مگر یہ حکم دخول کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ "أنتِ طالق" کی وجہ سے ہوا ہے، ہاں حکم وقت دخولِ دار موجود تھا مگر اس کے سبب سے وجوبِ حکم نہیں ہوا۔

سوال: شرط علت کی معنی میں ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر ہوتا ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہو گا یا علتِ حقیقی کی طرف؟

جواب: شرط کبھی کبھی علت کی معنی میں بھی ہوتا اور جب علت کی معنی میں ہو تو اس کی طرف وجوبِ حکم بھی منسوب ہو گا بشرطیکہ وہاں علتِ حقیقی صالح للحکم نہ ہو ورنہ جب علت صالح للحکم ہو تو شرط علت کی معنی میں نہیں رہے گا اور حکم علتِ حقیقی کی طرف ہی منسوب ہو گا۔

مثال: کسی شخص نے راستے میں گڑھا کھودا اس گڑھے میں کوئی شخص آکر گرا اور ہلاک ہو گیا تو اس میں حافر (یعنی گڑھا کھودنے والے) سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس میں حکم "گرنا" اور شرط "زمین کا کھودنا" ہے جبکہ اس کا چلنا کر آنا یہ سبب اور اس کا ثقیل ہونا علت ہے۔ اور یہاں پر ثقیل ہونا ایسی علت نہیں جس کی طرف حکم منسوب ہو کیونکہ ثقل ایک فطری چیز ہے اور چلنا ایک مباح فعل ہے تو حکم شرط یعنی حافر کی طرف منسوب ہو گا اور اس سے ضمان لیا جائے گا۔ یہ حکم تب ہو گا جب حافر نے عام شارع (یعنی راستے) میں کھودا ہو اگر وہ اپنی زمین میں کھودتا ہے تو حافر پر ضمان

نہیں ہو گا۔ اس مثال میں شرط حقیقتاً علت نہیں اس وجہ سے فقط ہلاکِ مال و جان میں ضمان کا اعتبار ہو گا اور اگر بالفرض حافر وارث ہو اور ہلاک ہونے والا شخص اس کا مورث ہو تو حافر وراثت سے محروم نہیں ہو گا کیونکہ یہ حقیقتاً علت نہیں کہ ہر صورت میں حکم ثابت ہو۔

علت کے صالح للحکم ہونے کے وقت حکم علت کی طرف منسوب ہو گا نا کہ شرط کی طرف، اس پر چار تفریعات کو ذکر کرتے ہیں:

پہلی تفریع: دو شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاقِ تعلیق دی ہے (ان گواہان کو شہودِ یمین کہتے ہیں) پھر دوسرے دو گواہ آئے اور کہا کہ دخولِ دار پایا گیا ہے (ان گواہان کو شہودِ شرط کہا جاتا ہے) اس بعد قاضی نے طلاق کا حکم دے دیا تو اگر شوہر نے حق مہر نہیں دیا تھا تو اب مہر دیگا۔ بعد میں اگر شہودِ یمین اور شہودِ شرط دونوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ مہر والا ضمان فقط شہودِ یمین سے لیا جائے گا کیونکہ یہ بمنزلہءِ علت ہیں جبکہ شہودِ شرط بمنزلہءِ شرط ہیں یعنی کہ شہودِ یمین والوں کی وجہ سے شہودِ شرط کی گواہی قبول کی جارہی ہے۔ لہذا اس میں ہم نے علت (یعنی شہودِ یمین) کے صالح للحکم ہونے کی بناء پر اس پر حکم کو نافذ کیا۔

* اس طرح اگر علت اور سبب جمع ہو جائیں اور علت صالح للحکم ہو تو حکم اس کی طرف منسوب ہو گا۔

مثال: دو شخص گواہی دیں کہ شوہر نے اپنی بیوی کو کہا "إختاري نفسكِ" یعنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دے دیا ان گواہان کو "شہودِ تخییر" کہتے ہیں اور دو اور گواہ گواہی دیں کہ دیں کہ عورت نے اس ہی مجلس میں کہا "إخترتُ نفسي" یعنی بیوی نے خود کو دے دی ان گواہان کو "شہودِ اختیار" کہتے ہیں، پھر قاضی نے طلاق کا حکم سنا دیا پھر اگر شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار دونوں رجوع کر لیں تو ضمان صرف شہودِ اختیار سے لیا جائے گا کیونکہ یہ علت بن رہے ہیں جبکہ شہودِ تخییر

والے سبب ہیں لہذا یہاں علت کے صالح للحکم ہونے کی وجہ سے حکم اس کی طرف منسوب ہو گا۔

دوسری تفریع: گڑھے میں گرنے کے سبب ہلاک ہونے والے کے ولی اور حافر کے درمیان اختلاف ہو جائے، حافر کہے کہ خود جان بوجھ کر گرا ہے یعنی خودکشی کی ہے اور ولی کہے کہ خودکشی نہیں کی، تو اس میں حافر کا قول مانا جائے گا کیونکہ یہاں علت ثقیل ہونا ہے اور یہ اصل ہے صالح للحکم ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہو گا جبکہ شرط جو کہ کھودنا ہے اس کی طرف منسوب نہیں ہو گا۔

اس مسئلہ میں قیاس یہ کہتا ہے کہ ولی کا قول مانا جائے اور حافر سے ضمان لیا جائے کیونکہ انسان خود کو نہیں مارتا عادۃً، بر خلاف اس صورت کے جس میں کسی شخص نے کسی کو زخم دیئے اور وہ ان زخموں کی شدت کی وجہ سے مر گیا اور جارح (زخم دینے والا) یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرے مارنے کی وجہ سے نہیں مرا بلکہ وہ تو دوسرے کسی زخم سے مرا ہو گا، تو اس میں جارح کا قول نہیں مانا جائے کہ یہ خلاف اصل بات کر رہا ہے لہذا جارح سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس میں زخم دینا موت کی علت ہے اور صالح للحکم ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہو گا ضمان لیا جائے گا۔

تیسری تفریع: کسی شخص نے غلام کی بیڑیاں کھولی اور وہ بھاگ گیا تو وہ کھولنے والا ضامن نہیں ہو گا کیونکہ یہاں کھولنا ایک شرط ہے لیکن اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ یہ علت (یعنی بھاگنے) سے پہلے ہے اور جو وصف علت سے پہلے ہو وہ سبب ہوتا ہے اور علت کے بعد آنے والا وصف شرط ہوتا ہے لہذا شرط سببِ محض کی معنی میں ہے علت کی معنی میں نہیں تو حکم اس کی طرف مضاف نہیں ہو گا اور وہ شخص ضمان نہیں دیگا۔ جیسے: کوئی شخص اگر جانور کو راستے میں ہانکتا ہوا آئے اور وہ جانور کوئی نقصان کرے تو وہ شخص ضامن نہیں ہو گا کیونکہ وہ ہانکنے والا شخص صاحبِ سبب ہے صاحبِ علت نہیں۔

چوتھی تفریع: کوئی شخص پرندوں کو پنجرا کھول دے اور وہ اُڑ جائیں تو کھولنے والا امام اعظم اور امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کا کھونا شرط ہے مگر بمنزلہءِ سببِ محض ہے اور علت پرندوں کا اُڑنا ہے یہ اُڑنا ایک اختیاری فعل ہے (غلام کے بھاگنے کی طرح) لہذا اس میں علت صالح للحکم ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہوگا نا کہ سببِ محض کی طرف، تو وہ شخص ضامن نہیں۔

٭ ٭ ٭

(4) علامت کا بیان

سوال: علامت کی لغوی واصطلاحی تعریف کیا ہے؟ مثال کے ساتھ وضاحت سے بیان کریں!

جواب: علامت کی لغوی معنی "نشانی" ہے اور اصطلاح میں "جس وصف سے احکام کے وجود کی پہچان ہو اور اس کی طرف نہ وجودِ حکم نہ وجوبِ حکم منسوب ہو" اسے علامت کہتے ہیں۔ جیسے؛ وقت نماز کی پہچان کرواتا ہے۔ کبھی کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہا جاتا ہے۔

مثال: باب الزنا میں احصان مستحقِ رجم کے لیے علامت ہے کیونکہ یہ اس کی پہچان کرواتا ہے لیکن یہ رجم کے لیے شرط نہیں کیونکہ شرط ہمیشہ علت کے بعد ہوتا ہے اس وجہ سے اگر کوئی زنا پہلے کرے اور محصن بعد میں بنے تو اس کو رجم نہیں کیا جائے گا، اور یہ احصان سبب بھی نہیں کہ سبب ہمیشہ موصل الی الحکم ہوتا ہے جبکہ احصان رجم کی طرف نہیں لے جاتا اور یہ علت بھی نہیں کہ یہاں علت "بدکاری کرنا" ہے اور یہ ایسی علت ہے جو صالح للحکم بھی ہے۔ الغرض یہ احصان رجم کے لیے مجازاً شرط ہے کہ کتبِ فقہ کے باب الزنا میں اس کو بطورِ شرط ذکر کیا جاتا ہے۔

تفریع: (یہ تفریع احصان کے علامت ہونے پر ہے کہ یہ شرطِ حقیقی نہیں)

اگر چار شخص گواہی دیں کہ فلاں شخص نے زنا کیا ہے، ان کے علاوہ دو اور گواہ گواہی دیں کہ زنا کرنے والا شخص محصن ہے ان کی گواہی پر قاضی نے زانی شخص کو رجم کر دیا پھر اگر احصان کی گواہی دینے والے گواہ رجوع کر لیں (اگرچہ زنا کے گواہ رجوع کریں یا نہ کریں) تو وہ ضامن نہیں ہونگے کیونکہ یہ گواہ حکم کے لیے علت نہیں بلکہ علامت ہیں تو حکم ان کی طرف منسوب نہیں ہو گا اور یہ ضامن نہیں۔ اور اگر بالفرض اس کو حقیقی شرط بھی بنائیں تو بھی حکم اس کی طرف منسوب نہیں ہو گا کیونکہ اس جگہ علت بدکاری کرنا موجود ہے اور یہ صالح للحکم بھی ہے تو حکم اس کی طرف ہی منسوب ہو گا نا کہ شرط کی طرف۔

فصل في الأحكام ومتعلقات الأحكام

یاد رہے کہ اصولِ فقہ کا موضوع "ادلہءِ اربعہ اور احکام" ہے تو جب مصنف علیہ الرحمہ ادلہءِ اربعہ سے فارغ ہوئے تو احکام کے بحث میں شروع ہوے اور یہ احکام قیاس کے علاوہ کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہوتے ہیں۔

اعتراض: قیاس جب "مثبت للأحکام" نہیں بلکہ "مظہر للأحکام" ہے تو احکام اور متعلقاتِ احکام کی بحث قیاس کے ساتھ ذکر کیوں کی؟

جواب: قیاس کا ثبوت ان احکام اور متعلقاتِ احکام کی معرفت کے بعد ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ سے ان کے بحث کو قیاس کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

سوال: ادلہءِ ثلاثہ (یعنی کتاب، سنت اور اجماع) سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں؟

جواب: ان احکام کی دو قسمیں ہیں (1) احکامِ مشروعہ: اس سے حلال، حرام، مستحب اور مکروہ وغیرہ مراد ہے (2) متعلقاتِ احکامِ مشروعہ: اس سے احکامِ وضعیہ مراد ہیں یعنی سبب، حکم، شرط اور علامت۔

الأحكام المشروعة

سوال: احکامِ مشروعہ کی کتنی اور کون سی اقسام ہیں؟ بیان کریں۔

جواب: احکامِ مشروعہ کی چار قسمیں ہیں؛

(1) حقوق اللہ خالص: وہ حقوق جن کی ادائیگی میں فقط اللہ تعالیٰ کے حق کی رعایت کی گئی ہو بندوں کے حق کی رعایت نہ ہو۔ جیسے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ۔ یا وہ احکام جن کا فائدہ تمام

بندوں کو ہوتا ہو جیسے عقوبات (سزائیں)۔

(2) حقوق العباد خالص: وہ حقوق جن کے ساتھ خاص افراد کے فوائد و مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کو غصب کرنا وغیرہ۔

(3) حقوق اللہ اور حقوق العباد جمع ہوں لیکن حق اللہ غالب ہو۔ جیسے حدِ قذف اِس میں اللہ تعالیٰ کا حق اس طرح ہے کہ یہ **منھی عنہ** کام کی سزا ہے یعنی جس کو اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے اس کے ارتکاب کے سبب سزا ہے اور چونکہ اس میں بندے کی عزت خراب ہوتی ہے تو اس وجہ سے اس میں بندے کا حق ہے لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے اس وجہ سے اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی کہ مقذوف یا مقذوف کے ورثہ اگر معاف کر دیں تو یہ معاف نہیں ہو گی بہر صورت اس کو سزا کے طور پر 80 کوڑے لگے گے۔

(4) دونوں حق جمع ہوں لیکن حق العبد غالب ہو۔ جیسے ''قصاص''۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام لوگوں کی جانوں کا محافظ ہے اور قصاص سے تمام انسانیت کو قتل و فساد سے نجات ہوتی ہے کہ ایک کو رجم یا 100 کوڑے مارے جائیں تو باقی سدھر جائیں گے اور حق العبد اس طرح ہے کہ جنایت اس کی جان پر واقع ہوئی ہے اور اس میں حق العبد غالب ہے اس وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے کہ مقتول کے ورثہ کو اختیار ہے چاہیں تو قاتل کو معاف کریں یا قصاص کا مطالبہ کریں۔

سوال: اللہ تعالیٰ کے حقوق کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں؟ بیان کریں!

جواب: اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ اقسام ہیں؛

(1) عباداتِ خالصہ: وہ عبادات جن میں عقوبت اور معونت (یعنی زمہ داری) نہ ہو۔ جیسے ایمان لانا، نماز وزکواۃ وغیرہ

:(2)عقوباتِ کاملہ:وہ کامل سزائیں جو اللہ تعالی نے مقرر کی ہوں ان سزائوں میں زجر ہو جیسے قصاص وغیرہ کہ اگر ایک چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا توسب سدھر جائیں گے۔

:(3)عقوباتِ قاصرہ:وہ عقوبات جن میں سزاء کی معنٰی کمتر ہو جیسے مورث کو قتل کرنے کے سبب قاتل وارث کا وراثت سے محروم ہو جانا، حالانکہ قتل میں کامل سزا یہ ہے کہ قاتل کو بھی قصاص کے طور پر قتل کیا جائے لیکن قصر کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا بلکہ وراثت سے محروم کیا جاتا ہے اگرچہ قتل عمداً ہو یا خطا۔

نوٹ:اس قسم کو "جزاء" بھی کہا جاتا ہے یعنی جزاء دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک عقوبت کی معنٰی میں اور دوسری ثواب کی معنٰی میں مگر اس میں ثواب والی معنٰی کامل اور عقوبت والی معنی قاصر ہوتی ہے۔

دلیل: جزاء بما کسبا اس میں عقوبت (یعنی سزاء) کے طور پر استعمال ہوا ہے اور جزاء بما کانوا یعملون میں ثواب کی معنٰی میں استعمال ہوا ہے۔

:(4)وہ حقوق جو عبادت و عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہوں۔اس میں عبادت کی معنٰی غالب ہو گی جیسے کفارہ۔اس کے عبادت اور عقوبت ہونے کی دو دو وجہیں ہیں۔

عبادت: (1) یہ عبادت اس طرح ہے کہ کفارہ ان چیزوں سے ادا ہوتا ہے جو عبادات ہیں جیسے، صوم و صلوٰۃ اور اعتاق و اطعام یہ سب عبادات ہیں۔(2) کفارہ ان پر لازم ہوتا ہے جو عبادت کے اہل ہوں کفار پر کفارہ لازم نہیں ہوتا۔

عقوبت: (1) کفارہ منہی عنہ کے ارتقاب کے سبب بطور سزا لازم ہوتا ہے۔(2) کفارے کو کفارہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ گناہوں کو مٹاتا ہے اس وجہ سے کفارہ عقوبت میں شمار ہوتا ہے۔ لیکن اس میں پہلی معنٰی (یعنی عبادت)غالب ہوتی ہے۔

:(5)وہ عبادت جس کو مؤنت کی معنیٰ لازم ہو۔ مؤنت کی معنیٰ زمہ داری کا بوجھ اٹھانا ہے، اس میں عبادت کی معنیٰ کامل نہیں ہوتی اس وجہ سے اس میں وہ شرائط لازم نہیں ہوتے جو عبادات کے لیے ہوتے ہیں جیسے نماز کے لیے عاقل بالغ ہونا۔

مثال: صدقہ فطر۔ یہ عبادت اس لیے ہے کہ صدقہ فطر روزے میں ہونے والی کمی کوتاہی کو پورا کرتا ہے۔ یہ لازم تو ہر سر (یعنی انسان) پر ہوتا ہے جو صاحبِ نصاب ہو لیکن جو سر صغیر ہیں ان کا صدقہ فطر وہ لوگ ادا کریں گے جو ان کا نفقہ اٹھانے والے ہیں یہ ان کے اوپر ان صغیروں کی زمہ داری ہے، اس وجہ سے یہ مؤنت ہوتی ہے۔

:(6)وہ مؤنت جس کو عبادت کی معنیٰ لازم ہو۔ جیسے عشر۔ یہ فی نفسہ اس زمین کی زمہ داری ہوتی ہے جو زمین پیداوار اگاتی ہے اور اس میں عبادت کی معنیٰ بھی ہوتی ہے وہ اس طرح کہ جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں وہ ہی عشر کے مصارف ہیں، اس کے عبادت ہونے کی وجہ سے یہ ابتداءً فقط مسلمانوں پر لازم ہے کفار پر یہ ابتداءً لازم نہیں ہوتا، جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک کفار نے اگر مسلمانوں سے زمین خریدی ہو تو اس پر بقاءً عشر لازم ہوگا۔

:(7)وہ مؤنت جس کو عقوبت کی معنیٰ لازم ہو۔ جیسے خراج۔ یہ قابلِ زراعت زمین سے لیا جاتا ہے اور یہ بطور Tax لازم ہوتا ہے کہ اگر کوئی ادا نہ کرے تو حکومت ان سے زبردستی لے گی۔ اس کے ٹیکس ہونے کی وجہ سے ابتداءً مسلمانوں پر خراج لازم نہیں ہوتا مگر جب مسلمان نے کسی کافر سے زمین لی ہو یا زمین کا مالک کافر مسلمان ہو گیا تو اب اس سے بقاءً خراج لیا جائے گا۔

:(8)وہ حقوق جو قائم بذاتہ ہو۔ یہ وہ حقوق ہوتے ہیں جو بندوں سے قائم نہیں ہوتے جیسے: غنائم (وہ مال جو جہاد میں کفار سے فتح کے بعد حاصل ہوا) و معادن (وہ مال جو زمین سے نکلا ہو سون وغیرہ) ان دونوں کا خمس یہ قائم بذاتہ ہے۔ یہ پہلے تو اللہ تعالیٰ کا حق تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ

خمس خالصامیرے لیے ہے باقی چار حصے احسانا بندوں (جو جنگ میں شامل تھے) کے لیے ہے خمس لینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنا نائب وقت کے حاکم کو مقرر کیا تاکہ وہ خمس لے اور تقسیم کرے۔ اس حق کے قائم بذاتہ ہونے کی وجہ سے خمس کو غنیمت والوں کی طرف صرف کرنے کو جائز قرار دیا گیاطہے بر خلاف زکوٰۃ وصدقات کے،اور یہ خمس بنو ہاشم کے لیے حلال ہے کیونکہ یہ میل کچیل سے پاک ہوتا ہے بر خلاف زکوٰۃ وصدقات کے وہ سادات کرام کو دینا جائز نہیں۔

باقی حقوق العباد اتنے زیادہ ہیں کہ ان کو شمار کرنا ممکن نہیں وہ شمار کرنے سے زیادہ ہیں۔ جیسے: دیت کی ضمان، مغصوبہ کا بدل، ثمن ومبیع کی ملک اور طلاق ونکاح کی ملک وغیرہ وغیرہ۔

فصل في العقل

عقل کی تعریف: عقل انسانی بدن میں اللہ تعالیٰ کا ایسا نور ہے جس سے قلب میں ایسی صلاحیت پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے بندہ مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ عقل کی بلندی اتنی ہے کہ جہاں حواس کے ادراک کی انتہا ہوتی ہے وہاں سے عقل کی ابتداء ہوتی ہے۔

سوال: عقل علتِ موجبہ و محرمہ ہے یا نہیں؟ اختلاف کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: علت کے موجبہ و محرمہ ہونے میں معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے، معتزلہ اس میں افراط کا، اشاعرہ تفریط کا شکار ہیں جبکہ ماتریدیہ کا مذہب معتدل ہے۔

معتزلہ: عقل جس چیز کو اچھا سمجھے اس کے لیے عقل موجبہ ہے اور جس کو عقل برا جانے اس کے لیے عقل محرمہ ہے، یعنی ان کے نزدیک عقل شرعی دلائل سے بھی بڑھ کر ہے کہ شرعی ادلہ موجبہ اور محرمہ نہیں بلکہ علامت ہوتے ہیں اس بناء پر وہ ان چیزوں کا انکار کرتے ہیں جن کا عقل ادراک نہیں کرتی جیسے؛ رویتِ باری تعالیٰ، عذابِ قبر اور گناہ کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کرنا وغیرہ۔ معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر تبلیغِ دین نہیں پہنچی اور وہ عاقل ہے تو اس کو ایمان لانا واجب ہے اسلام لائے بغیر مر گیا تو وہ کافر ہو گا اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا۔

اشاعرہ: ورودِ شرع سے پہلے عقل کوئی چیز نہیں، عقل کی حیثیت نہیں اس وجہ سے کوئی شخص عاقل بالغ ہے مگر اسلام کی دعوت اس کو نہیں ملی اور وہ مر گیا تو کافر نہیں، کیونکہ یہ اس حالت میں معزور ہو گا۔ (اشاعرہ اس بات میں تفریط کا شکار ہیں)

ماتریدیہ: عقل خود نہ موجبہ ہے اور نا ہی محرمہ، بلکہ حلت اور حرمت کا تعین شریعت سے ہوتا ہے۔ ہاں عقل بالکل لغو بھی نہیں عقل مکلف بننے کے لیے شرط ہے اگر کوئی شخص عاقل نہیں تو اس پر احکام لازم نہیں ہیں یعنی عقل سے اہلیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ (یہ معتدل مذہب ہے)

پہلی تفریع: عند الاحناف، چھوٹا بچہ ایمان لانے کا مکلف نہیں اگر وہ عاقل ہے تو اس کے ایمان کو درست مان لیا جائے گا۔ عند الاشاعرہ: عاقل صغیر کا ایمان لانا درست نہیں کیونکہ ان کے نزدیک عقل کوئی چیز نہیں۔ اور معتزلہ کے نذدیک عاقل صغیر پر بھی ایمان لانا واجب ہے مگر اس پر شریعت وارد نہیں ہو گی۔

مسئلہ: ایسی لڑکی جو عاقلہ صغیرہ ہے اور اس کے والدین بھی مسلمان ہیں تو یہ اپنے مسلمان شوہر کے نکاح سے نہیں نکلے گی اگرچہ اس نے اسلام کے احکام و عقائد کو بیان نہیں کیا، کیونکہ یہ جس طرح صغیرہ ہونے کی وجہ سے صوم وصلاۃ کی پابند نہیں اسی طرح یہ ایمان کی بھی پابند نہیں ہے لہذا یہ نکاح میں رہے گی، ہاں اگر وہ بالغہ بھی اسی حالت میں ہوتی ہے (کہ احکام و عقائد کا پتا نہیں) تو اب نکاح میں نہیں رہے گی۔

دوسری تفریع: جس عاقل بالغ شخص کو تبلیغِ اسلام نہیں پہنچی اور نہ وہ چیزیں ملی جو تبلیغِ اسلام کے قائم مقام ہو (جیسے قدرت کے نظارے اور تجربہ وغیرہ) تو ایسا شخص عاقل ہونے کے باوجود مکلف نہیں کیونکہ وہ معذور ہے اگر اسی حالت میں مر بھی جائے تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا، اور اگر اسے منجانب اللہ تجربہ وغیرہ عطاء ہوتا ہے تو وہ شخص مکلف ہو گا اگرچہ تبلیغِ اسلام نہیں پہنچی کیونکہ وہ تجربہ تبلیغ کے قائم مقام ہے تو اس وجہ سے وہ معذور بھی نہیں رہے گا اور اسی حال میں مر گیا کہ عقائد و احکام بیان نہ کئے تو کافر ہے مسلمان نہیں۔

تیسری تفریع: کوئی یتیم ایسا ہے جو بالغ تو ہے مگر اس کو رشد (یعنی صحیح غلط کی پہچان) نہیں تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے نذدیک اس کا مال اسے تب حوالے کیا جائے جب اس کو رشد آجائے اور رشد کی آخری عمر 25 سال ہیں تو اس مدت کے بعد اس کو مال بالضرور دیا جائے گا اگرچہ رشد نہیں

آیا کیونکہ فرمانِ الٰہی ہے کہ: فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ[1] اس لیے کہ بالغ ہونے سے 25 سال تک ایک عرصہ تھا کہ یہ غلط و صحیح کی پہچان کرلے، تجربہ حاصل کرلے تو ہم نے اس عرصے کو رشد کے قائم مقام کیا، اسی طرح وہ عاقل بالغ جس کو تبلیغِ اسلام نہیں پہنچی اس کے لیے غور و فکر اور تجربے کو تبلیغ کے قائم مقام کیا جاتا ہے اور اسے مکلف قرار دیا جاتا ہے۔

الغرض جنہوں نے عقل کو علت موجبہ و محرمہ قرار دیا اور شرعی دلیل سے بھی بھڑ کر مانا ہے (وہ معتزلہ ہین) تو ان کے پاس مجروح و ممنوع استدلال کے علاوہ کوئی عقلی و نقلی دلیل نہیں اور نہ ہی ان کے پاس کوئی معتمد دلیل ہے جنہوں نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے وہ اشاعرہ ہیں ان کے ساتھ امام شافعی علیہ الرحمہ بھی ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: کوئی ایسی قوم جو عاقل و بالغ تو ہے لیکن اس کو تبلیغ نہیں پہنچی تو ان پر ایمان لانا واجب نہیں ان کو کوئی قتل کردے تو قاتلین ضامن ہونگے آپ ان کے کفر کو عفو قرار دیتے ہیں۔ جبکہ عند الاحناف: قاتلین ضامن نہیں اگرچہ دعوتِ اسلام سے پہلے ان کو قتل کرنا حرام ہے ہم ان کے کفر کو عفو قرار نہیں دیتے ان کا قتل کفارِ حرب کی عورتوں کو قتل کرنے کی طرح ہے۔

* * *

(1):- (الجزء 4، سورة النساء آیت 06)

فصل في بيان الأهلية

پیچھے عقل کی فصل میں گزرا کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو کلام دو قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ پہلا قسم اہلیت کے بارے میں اور دوسری قسم اہلیت پر عارض ہونے والے امور کے بارے میں، یہ فصل اہلیت کے بارے میں ہے اور بعد والا امورِ معترضہ کے متعلق ہوگا۔

سوال: اہلیت کسے کہتے ہیں؟ اور اس کی کتنی اور کونسی اقسام ہیں؟

جواب: بندے میں کسی فعل کو ادا کرنے کی صلاحیت ہو تو اسے اہلیت کہتے ہیں۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا۔

سوال: اہلیتِ وجوب کسے کہتے ہیں؟ وضاحت سے بیان کریں۔

جواب: **اہلیتِ وجوب**: بندے میں اگر ایسی صلاحیت ہونی چاہیے جس کی وجہ سے بندے کے لیے اور اس پر حقوقِ شرعیہ کو واجب کیا جاسکے تو اسے "اہلیتِ وجوب" کہتے ہیں۔ اس اہلیت کا مدار، بنیاد "**وعدہِ الستُ**" پر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے عالمِ ارواح میں تمام روحوں سے وعدہ لیا تھا کہ: الست بربکم تو انہوں نے اقرار کیا تھا "**قالوا بلی شھدنا**" انہوں نے اللہ تعالیٰ کو رب ماننے کے ساتھ ساتھ گویا کہ تمام احکامِ اسلام کو بھی تسلیم کر لیا تو اس وجہ سے ان پر صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ اس وعدہ الستُ پر بنا کرتے ہوئے کہا گیا کہ جو بھی بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس پر ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بچے پر اور اس بچے کے وجوب کا صالح ہوتا ہے یہ بالاجماع حکم ہے۔

یاد رہے کہ: بچہ جب ماء کے پیٹ مین ہوتا ہے تو اس کے لیے من کل وجوہ اہلیت نہیں ہوتی بلکہ من وجہ اہلیت ہوتی ہے وہ اس طرح کہ وہ ایک جان ہے اس اعتبار سے اہلیت ہے اور چونکہ یہ حرکات و سکنات خود نہیں کر سکتا تو اس اعتبار سے اہلیت نہیں، لہٰذا جو حقوق اس کے لیے فائدہ مند ہوں وو ثابت ہونگے اور جو اس پر ہوں (یعنی اس کے نقصان میں ہو) تو وہ ثابت نہیں ہونگے۔

سوال: جب بچہ پیدا ہوا تو اہلیتِ کامل ہو گئی تو پھر بھی اس سے وجوب کا مطالبہ تو نہیں کیا جاتا؟

جواب: اس میں ہمارا مقصود فقط اہلیت ثابت کروانا نہیں بلکہ اس سے فعل کو ادا کروانا مقصود ہے اور بچہ اختیار کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہی نہیں کیونکہ وہ عاجز ہے تو اس وجہ سے وجوب کا مطالبہ اس بچے سے ساقط ہو جائے گا، جس طرح آزاد کی بیع کرنا یہ درست نہیں کہ ازاد بیع کا محل ہی نہیں کیونکہ بیع میں مقصود تملیک وتمـ ملک ہوتا ہے اور آزاد میں یہ ہے ہی نہیں تو اسی طرح چھوٹا بچہ افعال کو ادا کرنے کا محل ہی نہیں۔

مسئلہ: شرعی احکام میں غرض احکام کو بجالانا ہے، لہذا کفار سے احکامِ اسلام (صوم وصلاۃ وغیرہما) کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں مقصود ثواب حاصل کرنا ہے اور کفار ثواب کے اہل نہیں تو ان پر ادا کرنے کا حکم ہی نہیں جب ادا کا حکم نہیں تو اس وجہ احکام کو واجب کرنے کا کیا فائدہ؟ لہذا ان پر وجوب نہیں۔

اعتراض: جب کافر پر احکام واجب نہیں تو اس پر ایمان لانا بھی واجب نہ ہو کیونکہ ایمان لانا بھی ایک قسم کی نیکی ہے آخرت کا ثواب حاصل کرنے کا ذریعہ ہے؟

جواب: کافر ایمان کی ادائیگی کا اہل ہے کیونکہ وہ ایمان لائے گا اور دینِ اسلام کو حق جانے گا تو اس کو ثواب ملے گا تو اس وجہ سے ایمان لانا کافر پر واجب ہے۔

سوال: صغیرہ بچے پر ایمان لانا واجب ہے یا نہیں؟ اور اگر لائے تو کیا حکم ہے؟ بیان کریں۔

جواب: صغیر اگر غیر عاقل ہو تو عقل آنے سے پہلے اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہاں اگر وہ صغیر عاقل ہے اور ایمان لایا ہے تو اس کا ایمان لانا صحیح مان لیا جائے گا مگر وجوبِ ادا لازم نہیں یعنی احکامِ اسلام کو ادا کرنے کا مکلف نہیں، جس طرح مسافر پر نمازِ جمعہ پڑھنا لازم نہیں اگر ادا کرلے تو درست مان لی جائے گی۔

سوال: اہلیتِ ادا کسے کہتے ہیں؟ اسکی اقسام کتنے اور کونسی ہیں؟ وضاحت سے بیان کریں۔

جواب: اہلیتِ ادا: بندے میں مامور بہ کو بجالانے کی قدرت ہو تو اسے "اہلیتِ ادا" کہتے ہیں۔
اس کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ کاملہ اور اہلیتِ قاصرہ۔

اہلیتِ کاملہ کی تعریف: بندے میں اگر فہمِ خطاب ہو یعنی احکامِ الٰہی کو سمجھنے کی صلاحیت ہو اور خطاب پر عمر کرنے کی بھی طاقت ہو تو اسے "اہلیتِ کاملہ" کہتے ہیں۔ یعنی بدن بھی کامل ہو اور عقل بھی کامل ہو۔

اہلیتِ قاصرہ کی تعریف: فہمِ خطاب اور خطاب پر عمل کی طاقت نہ ہو یا ان میں سے ایک ہو اور ایک نہ ہو تو اسے "اہلیتِ قاصرہ" کہتے ہیں۔ جیسے: چھوٹا بچہ، اس کی عقل و بدن دونوں ضعیف ہیں اور بالغ بے وقوف بندے میں بدن تو کامل ہے مگر فہمِ خطاب نہیں۔

قائدہ: صحتِ ادا کی بنیاد اہلیتِ قاصرہ پر ہے اور وجوبِ ادا کی بنیاد اہلیتِ کاملہ پر ہے یعنی جب اہلیتِ قاصرہ ہوگی تو ادا کرنا درست مانا جائے گا اور جب اہلیتِ کاملہ ہوگی تو اس سے ادا کرنے کا مطالبہ اور وجوب کو ثابت کیا جائے گا۔ اس قائدے کے تحت چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسئلہ 1: صغیر عاقل اگر اسلام لائے تو اس کا اسلام لانا درست مان لیا جائے گا، وہ اپنے کافر باپ کا وراثت نہیں بنے گا، اس کے نکاح میں کافرہ بیوی تھی اس کی تفریق کی جائے گی بر خلاف امام شافعی اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہما کے۔

احناف کی علت: وہ بچہ عاقل ہونے کی وجہ سے فہمِ خطاب کا اہل ہے اگرچہ اس کا بدن کامل نہیں تو یہ اہلیتِ قاصرہ ہوئی اور اہلیتِ قاصرہ سے صحتِ ادا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کا ایمان لانا درست مان لیا جائے گا۔

مسئلہ 2: جن تصرفات میں بچے کی منفعت (یعنی فائدہ) ہو وہ بچے کے حق میں معتبر ہونگے،

جیسے تعفہ، اور صدقہ قبول کرنا۔

مسئلہ 3: وہ بچہ اگر عباداتِ بدنیہ کرے تو ان عبادات کو بغیر کسی ذمہ داری کے درست مان لیا جائے گا۔

مسئلہ 4: بچہ ان تصرفات کا بھی مالک بنے گا جو تصرفات نفع و نقصان کے درمیان دائر ہوں یہ تب ہو گا جب ولی کی اجازت سے تصرف کرے (جیسے بیع کرنا) کیونکہ من وجہ یہ خود اصیل و مالک ہوتا ہے کہ یہ خود خرید و فروخت کر رہا ہے اور من وجہٍ وکیل ہوتا ہے کہ ولی کی اجازت سے بیع کر رہا ہے۔ اس صورت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ بالغ کی طرح ہو جائے گا کہ اس کی راء کے ساتھ ولی کی راء ملی ہوئی ہے۔ مگر اس کی بیع غبنِ فاحش کے ساتھ درست نہیں کیونکہ وکیل کو بھی اس کی اجازت نہیں ہوتی، اور ایک روایت کے مطابق امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرنے کو صحیح قرار دیا ہے بر خلاف صاحبین کے، اور ایک روایت میں امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے ولی کا خود غبنِ فاحش کے ساتھ بیع کرنے کو مردود قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ہو سکتا ہے ولی نے خود اپنا فائدہ سمجھا اس وھم کی وجہ سے جائز نہیں ہے، اور یہ بھی ہے کہ جس تصرف میں بچے کا ضرر ہو اس تصرف کا وہ مالک نہیں ہوتا کیونکہ اسبابِ حجر میں سے ایک صغر بھی ہے تو اس پو کوئی زمہ داری نہیں ہے لیکن جب ولی کی اجازت ہو تو زمہ داری ہو گی۔

مسئلہ 5: صغیر بچہ وصیت نہیں کر سکتا اور اگر وصیت کر دے تو بھی وہ وصیت باطل ہے کیونکہ وصیت کرنے کا فائدہ نہیں بلکہ ضرر ہے اور جو کام اس کے لیے نقصان دہ ہو وہ اس کے حق میں ثابت نہیں ہوتے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اس بچے کی وصیت نافذ ہو گی کیونکہ اس میں فائدہِ اخروی

ہے کہ اگر اگر صدقہ وغیرہ کی وصیت کی صورت میں ثواب ملے گا۔

احناف کا جواب: اگرچہ اس میں ظاہراً فائدہ ہے کہ وہ مسجد تعمیر کروانے یا نیکی کے کام کی وصیت کر رہا ہے مگر یہ فائدہ کامل نہیں کہ اس بچے کو تو ثواب کی ضرورت ہی نہیں، اور اگر اس کی وصیت نافذ نہ کریں تو اس میں وراثت جاری ہوگی اور اس کو دو اجر ملے گے ایک ذی رحم کے ساتھ صلہ رحمی کا دوسرا صدقہ کرنے کا، تو وراثت کی وجہ سے اس کو کامل اجر مل رہا ہے جبکہ وصیت میں ناقص ہے اور اس میں ضرر بھی ہے تو اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔

اعتــــراض: جس طرح صغیر کی وصیت نافذ کرنے میں نقصان ہوتا ہے اسی طرح بالغ کی وصیت میں بھی نقصان ہے تو اس کے مال میں کامل اجر کی وجہ سے صرف میراث ہی جاری ہونی چاہیے؟؟

جواب: بالغ کے لیے ولایت کامل ہے کہ وہ تمام امور یعنی طلاق، عتاق ھبہ اور قرض وغیرہم اس کے لیے مشروع کئے گئے ہیں تو یہ جس طرح منافع کا مالک ہے اسی طرح ضرر (نقصان) کا بھی مالک ہے برخلاف صبی کے وہ فقط منافع کا مالک ہے مضار کا مالک نہیں ہے، لہذا بالغ کی وصیت نافذ ہوگی مگر ثلث میں۔

مســـئله 6: عاقل صغیر اگر (معاذ اللہ) مرتد ہو جائے تو اس سے وہ مرتد ہونا معاف نہیں ہوگا اور ارتداد والے احکام نافذ ہونگے مثلاً: بیوی نکاح سے نکل جائے گی، اپنے مسلم مورث کی وراثت سے محروم ہوگا یہ طرفین یعنی امام اعظم اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ہے، اور امام شافعی و امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس کا مرتد ہونا معتبر نہیں، دلیل: کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے جبکہ اس کا ایمان لانا معتبر ہے کہ اس میں اس کا نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہے۔

طرفین کی دلیل: یہ احکام اگرچہ بچہ کے نقصان میں ہیں مگر ہم یہ احکام بقصد ثابت نہیں کرتے

بلکہ یہ سبب لزومِ کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں کیونکہ یہ احکام ارتداد کے ساتھ لازم ہوتے ہیں، جس طرح کسی کے والدین مرتد ہو جائیں تو والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے اس صغیر کا بھی ارتداد ثابت ہوتا ہے جبکہ بالقصد نہیں ہوتا، اسی طرح احکامِ ارتداد مرتد ہونے کے ساتھ لازم ہیں۔

❊ ❊ ❊

فصل في الأمور المعترضة

ان سے مراد وہ امور ہیں جو اہلیت پر عارض ہو کر اس میں مؤثر ہوتے ہیں ان امور میں سے بعض وہ ہیں جو اہلیت کو ساقط کر دیتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن کی وجہ سے تخفیف ہوتی ہیں۔

سوال: امورِ معترضہ کی کتنی اور کونسے اقسام ہیں؟ اور ان اقسام کی تعریف بھی بیان کریں۔

جواب: امورِ معترضہ کی ابتداء دو قسمیں بنتی ہیں، ایک امورِ سماوی دوسری امورِ مکتسبہ۔

(1) امورِ سماوی کی تعریف: وہ عوارض جو صاحبِ شرع کی جانب سے ثابت ہوں اور ان میں بندے کا اختیار نہ ہو۔ یہ عوارض گیارہ 11 ہیں۔ (جن کی وضاحت تفصیل سے آگے آئے گی)

امورِ مکتسبہ کی تعریف: جو عوارض منجانب الشارع نہ ہوں بلکہ بندے کی جانب سے ہوں ان کو امورِ مکتسبہ کہا جاتا ہے۔ (یہ سماوی عوارض کی ضد ہیں) اور ان کی دو طرح سے تقسیم ہوتی ہے؛

پہلی "منہ": یعنی جو خود بندے کی جانب سے ہوں اور یہ ٹوٹل چھے ہیں۔

دوسروں "من غیرہ": یونی جو اس بندے کے علاوہ کسی اور کی جانب سے عارض ہوں۔

سوال: امورِ سماوی کونسے ہیں؟ ہر ایک کی تعریف واحکام وضاحت سے بیان کریں۔

جواب: امورِ سماوی گیارہ ہیں۔

(1) جنون (2) صغر (3) معتوہ ہونا (4) نسیان (5) نوم (6) اغماء

(7) رق (8) مرض (9) حیض (10) نفاس (11) موت

(1) **الجنون**: جنون ایک ایسی آفت ہے جو دماغ میں داخل ہوتی ہے اور افعال کو مقتضائے عقل کے خلاف کر دیتی ہے، اس کے ذریعے اعضاء میں نہ فتور آتا ہے نہ ہی اعضاء ضعف کا شکار ہوتے ہیں۔

احکام: (1) جنون اقوال کو مجور کر دیتا ہے یعنی جنون والا شخص جو بھی قول کرے وہ نافذ نہیں ہو گا جیسے، طلاق عتاق وغیرہ۔ اور اس سے وہ تمام احکام بھی ساقط ہونگے جو ضرر کے محتمل ہوں۔

(2) جنون جب طول پکڑ لے تو لزومِ ادا حرج کی طرف لے جائے گا اور ادا کا قول بھی باطل ہو جائے گا تو جب ادا کا قول باطل ہو گیا تو اس کے باطل ہونے کی وجہ سے وجوبِ بھی معدوم ہو جائے گی کیونکہ نفسِ وجوب میں مقصود ادا کروانا ہے جب ادا نہ رہا تو وجوب بھی نہیں رہے گا۔

(3) سوال: صوم و صلاۃ اور زکوٰۃ میں کس حد تک جنون کی وجہ سے سقوط ہو گا؟ اور ان کی قضا کب لازم ہو گی؟

جواب: جنون اگر رمضان المبارک کے مکمل مہینے تک جاری رہے تو روزے ساقط، 24 گھنٹے یعنی ایک دن اور ایک رات تک جاری ہو تو نماز ساقط، جبکہ زکوٰۃ میں اختلافِ ائمہ ہے، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک سقوطِ زکوٰۃ کے لیے جنون کا مکمل سال کو گھیر لینا شرط ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نذدیک اکثر سال کا اعتبار ہے اگر سال کا اکثر حصہ حالتِ جنون میں گزرتا ہے تو زکوٰۃ ساقط ہو گی ورنہ نہیں۔

مقرر شدہ مدت (یعنی روزوں میں مکمل ماہ، نماز میں 24 گھنٹے اور زکوٰۃ میں مکمل سال) سے کم میں جنون رہتا ہے تو جنون میں گزری تمام عبادات کو ادا کرنا واجب ہے، قضاء نہ کرنے میں گناہ ہو گا۔

(4) جو چیزیں اچھی ہوں کسی قبح کا احتمال نہ رکھتی ہوں (جیسے ایمان باللہ تعالیٰ) اور جو چیزیں قبیح ہوں اور معافی کا احتمال نہ رکھتی ہوں (جیسے کفر وغیرہ) ایسی چیزیں اس کے حق میں ثابت ہو نگیں، حتی کہ اس کا مسلمان ہونا اور مرتد ہونا بھی ثابت ہو گا والدین کے تابع ہونے کے اعتبار سے۔

(2): **الصغر**: یعنی نابالغ ہونا، لڑکا عموماً 13، 14 سال کی عمر میں بالغ ہو جاتا ہے اور لڑکی کے

بالغ ہونے کی عمر 9،10 سال ہے، 15 سال ان کی آخری عمر ہے اس کے بعد بالضرور ان کو بالغ مانا جائے گا۔

اعتراض: صغر کو عوارض میں سے شمار نہیں کرنا چاہیے تھا کیونکہ عارض تو وہ ہوتا ہے جو بعد میں واقع ہو پہلے سے نہ ہو حالانکہ صغر پیدا ہونے کے ساتھ ہی متصل ہوتا ہے، تو درست یہ ہی تھا کہ اس کو عوارض میں نہ لاتے؟

جواب: صغر کو عوارض میں سے شمار کرنے میں اصل کا اعتبار کیا گیا ہے کہ تمام انسانوں کی ابتداء حضرت سیدنا آدم علیہ السلام سے ہوئی ہے اور حضرت سیدنا آدم علیہ السلام کی تخلیق میں صغر نہیں تھا بلکہ آپ علیہ السلام جوانی کی حالت میں تخلیق کئے گئے، تو اس اصل پر بنا کرتے ہوئے صغر کو عوارض میں سے شمار کیا۔

احکام: صغر کی دو صورتیں بنتی ہیں۔(1) وہ صغر کو غیر عاقل کو لاحق ہو، یہ صورت جنون کی طرح ہے یعنی وہ تمام احکام ساقط ہونگے جو جنون کی وجہ سے ساقط ہو رہے تھے۔(2) وہ صغر جو عاقل کو لاحق ہو، یعنی بچہ ہو گا تو صغیر مگر وہ عاقل ہو گا کہ اس کو سمجھ بوجھ ہو گی، اس قسم کے صغیر سے کبھی کبھی وہ احکام ساقط ہونگے جو بالغ سے ساقط ہوتے ہیں۔

الحاصل: صغیر سے وہ تمام احکام ساقط ہونگے جن میں زمہ داری ہوتی ہے اور اس کے لیے اور اس پر وہ احکام نافذ ہونگے جن میں زمہ داری نہ ہو کیونکہ صغر اسبابِ رحمت میں سے بھی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا"[1]

تو گویا کہ صغر ان تمام زمہ داریوں کو معاف کرنے کا سبب بنتا ہے جو زمہ داریاں عفو کا احتمال رکھتی ہیں۔ جیسے، حدود، کفارات اور تمام عادات بر خلاف مرتد ہونے اور حقوق العباد کے کیونکہ

(1):-(سنن الترمذي، ابوب البر و الصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، الحديث 1920)

یہ معافی کا احتمال نہیں رکھتے۔

مسئلہ: اس بات پر بناء کرتے ہوئے (کہ جو معافی کے محتمل ہوں ان کے سقوط کے لیے صغر سبب ہے) صغیر بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس قتل کے سبب قاتل وراثت سے محروم نہیں ہو گا عند الاحناف، کیونکہ صغیر کا قتل کرنا یہ ایسا فعل، ایسی زمہ داری ہے جو عفو کا احتمال رکھتی ہے تو یہ اس کا عذر ہے جسے معاف کیا جائے گا۔

اعتـــراض: جس طرح صغیر قتلِ مورث کے سبب وراثت سے محروم نہیں ہو تا اسی طرح صغیر اگر غلام یا مرتد ہو جائے تو بھی اس کی وراثت سے محرومی نہ ہو؟ کیونکہ وراثت نہ ملنے میں ان کا نقصان ہے، حالانکہ ان کو وراثت نہیں ملتی؟

جــواب: جو بھی چیز لازم ہوتی ہے وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ لازم ہوتی ہے تو صغیر کو جو رقیۃ کی حالت میں وراثت نہیں ملتی یہ صغر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ رقیۃ وراثت کے خلاف ہے رقیۃ میں وراثت حاصل کرنے کی اہلیت ہی نہیں کہ غلام کبھی کسی مال کا مالک نہیں بنتا کیونکہ وہ خود مملوک ہوتا ہے اور اس کا مال دراصل آقا کا مال ہوتا ہے، اسی طرح صغیر کافر کی وراثت سے محرومی اس کے کفر کی وجہ سے ہوتی ہے کہ کفار کو مسلمان پر کوئی ولایت حاصل نہیں، جیسے فرمانِ الٰہی ہے: وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا [1] اور وراثت کی بناء ولایت پر ہوتی ہے جیسے فرمانِ باری تعالیٰ ہے: فَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا ، يَرِثُنِيْ وَ يَرِثُ مِـنْ اٰلِ يَعْقُـوْبَ [2] لہٰذا کافر کی وراثت سے محرومی کفف کے سبب ہے نا کہ صغر کی وجہ سے۔

(1):-(سورۃ النساء آیت 141)

(2):-(سورۃ المریم آیت 5-6)

(3):**العتہ بعد البلوغ**: تعریف: عقل میں اس طرح فتور آجائے کہ بندہ کبھی عقلمندوں کی طرح کلام کرے اور کبھی بے وقوفوں کی طرح بولے ایسے شخص کو "معتوہ" کہا جاتا ہے۔

احکام: (1) تمام احکام میں بالغ معتوہ عاقل صغیر کی طرح ہے یعنی بالغ معتوہ سے کبھی کبھی وہ احکام ساقط ہونگے جو بالغ عاقلوں سے ہوتے ہیں، یعنی معتوہ پر زمہ داری نہیں اور اس کے قول و فعل کو بھی مجور کیا جائے گا۔

اعتراض: جب معتوہ پر کوئی زمہ داری نہیں ہے تو کسی چیز کو ہلاک ہونے میں اس پر ضمان کیون ہے؟

جواب: زمہ داری سے مراد وہ ؑ ھدہے جو عقوبات کو لازم کرتا ہو جبکہ ہلاکت شدہ چیز کا ضمان عقوبات میں ہی نہیں اور یہ ضمان جبرًا مشروع کیا گیا ہے کہ ضمان تو حقوق العباد میں سے ہے اور اس بندے کا مال بھی معصوم ہے تو کسی کا معذور صبی یا معتوہ ہونا اس کے معصوم ہونے کے منافی نہیں اس وجہ سے ضمان معاف نہیں۔

(2) معتوہ سے خطاب اٹھا لیا جائے گا جس طرح صبی سے اٹھایا گیا تھا اور اس پر ولایت بھی حاصل ہو گی جبکہ یہ کسی کا ولی نہیں ہو سکتا۔

عتہ، جنون اور صغر میں فرق: جنون غیر محدود ہوتا ہے یعنی اس کے زوال کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے برخلاف صغر کے، صغر محدود ہوتا ہے کہ اس کے لیے ایک معین وقت ہے جس کے بعد یہ نہیں رہتا۔

جنون کے غیر محدود ہونے پر تفریع: مجنون کافر کی بیوی مسلمان ہو جائے تو مجنون کے والدین کو اسلام پیش کیا جائے گا کیونکہ وہ خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر اسلام کو پیش کیا جائے وہ

تو خیر الابوین کے تابع ہوتا ہے تو اس کے والدین میں سے کوئی اسلام لے آیا تو نکاح باقی ہو گا اور اگر انکار کر دے تو فوراً تفریق کی جائے گی مجنون کے درست ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا کہ جنون غیر محدود ہے جس وجہ سے عورت کا حق باطل ہو جائے گا، اور صغر چونکہ محدود ہوتا ہے تو اس میں انتظار کیا جائے گا کہ صغیر کے عقل کے اثرات ظاہر ہوں تاکہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، کیونکہ عاقل صبی کا اسلام معتبر ہے عند الاحناف، معتوہ عاقل بھی عاقل صبی کی طرح ہے یعنی اس کے درست ہونے تک انتظار کیا جائے گا عقل آنے کے وقت اس کو اسلام پیش کریں گے قبول کرے تو نکاح برقرار ورنہ تفریق کی جائے گی۔

(4) النسیان: یہ ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے عقل میں نہ فتور ہوتا ہے اور نہ ہی کمزوری، بلکہ بعض چیزوں سے بندہ جاہل ہو جاتا ہے باتیں ذہن سے نکل جاتی ہیں۔

احکام: (1) نسیان اللہ تعالی کے حقوق کو واجب ہونے کے منافی نہیں لیکن جب نسیان غالب ہو جائے تو اس میں عذر کی وجہ سے نسیان معافی کا سبب بنتا ہے، جیسے روزوں اور ذبح کے وقت اگر اکثر طور پر نسیان لاحق ہوتا ہے تو ایسا نسیان معاف ہے، چونکہ یہ نسیان صاحبِ شرع کی جانب سے لاحق ہوتا ہے اس لیے حقوق اللہ کو ساقط کرتا ہے لیکن حقوق العباد ساقط نہیں ہوتے۔

تفریع: اگر کوئی شخص چار رکعتوں والی نماز میں دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرے تو نماز فاسد نہیں ہو گی کیونکہ سلام نماز میں غالب طور پر واقع ہوتا رہتا ہے بر خلاف نماز میں کلام کرنے کے، کلام کرنے کی سبب نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ کلام نماز میں غالباً واقع نہیں ہوتا اور نماز کی ہیت بھی یاد دلانے والی ہوتی ہے کہ وہ نماز پڑھ رہا ہے۔

(5) النوم: تعریف: نیند ایک ایسی فطرتی طبیعت ہے جو انسان میں بغیر اس کے اختیار کے پیدا ہوتی ہے اور اس کے حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کو عمل سے روک دیتی ہے۔

احکام: (1) نیند کی وجہ سے قدرت نہیں رہتی اور اختیار بھی ختم ہو جاتا ہے تو ادا کرنے کے لیے خطاب مؤخر ہو جائے گا اور وہ احکام مؤخر کر کے ادا کرے گا۔

(2) سونے والے شخص کا کلام اصلاً باطل ہے نہ طلاق ہو گئی، نہ عتاق ہو گا اور نہ ہی اسلام و ارتداد کا اعتبار ہو گا اور نماز میں حالتِ نوم میں قرأت کی تو وہ قرأت نہیں مانی جائے گی اسی طرح اگر نماز میں حالتِ نیند میں قہقہہ لگایا تو بھی نماز فاسد نہیں ہو گی یعنی یہ وہ قہقہہ نہیں ہو گا جس سے وضوو نماز ٹوٹ جاتی ہے البتہ نماز کے جس رکن میں نیند کی اس کو دوبارہ ادا کرنا واجب ہے۔

(6): **الأغماء**: یہ ایک ایسی قوی مدرکہ اور محرکہ حرکت ہے جو مرض کے سبب دماغ اور دل پر واقع ہوتی ہے یہ مرض عقل کے زوال کی وجہ سے نہیں ہوتا۔

احکام: (1) اغماء اختیار و قدرت کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے تو اغماء کے سبب کلام کی صحت کو روکا جائے ہے، اور اغماء نیند سے اشد بھی ہے کہ نیند ایک اصلی فطرتی ہے اور اغماء عارض ہونے والا ہے جو قوت کے منافی ہے اس وجہ سے اغماء میں بھر صورت وضوء لازم ہو گا اور نماز بھی مکمل ادا کی جائے گی بر خلاف نیند کے، نیند میں فقط رکن کا اعادہ ہوتا ہے۔

سوال: صلاۃ و صوم اور زکوٰۃ میں اغماء کے امتداد کا کب اعتبار کیا جائے گا؟

جواب: اس میں اختلافِ ائمہ ہے کہ کتنا وقت اغماء رہے تو سقوطِ عبادات کو حکم ہو گا، عند الاحناف: ایک دن اور ایک رات سے زیادہ اغماء میں وقت گزرے تو وہ نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک: اغماء جس نماز کے وقت کو گھیر لے فقط وہ نماز ساقط ہے اور وقت گزرنے کے بعد وہ نماز ادا کرنا بھی لازم نہیں۔ نماز کے علاوہ روزوں اور زکوٰۃ میں امتداد کا اعتبار نہیں اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے کتاب میں لفظ "خاصۃً" ذکر کیا، چاہے مکمل رمضان اغماء میں گزرے سارے روزے ساقط نہیں اور زکوۃ میں تو اغماء نادرًا واقع ہوتا ہے۔

(7):**الـرق**:اس کی لغوی معنیٰ "**الضعف**" ہے اور اسی سے "**رقة القلب**" ہے اور اصطلاح میں میں "رقیۃ ایک ایسا عجز حکمی ہے جس سبب بندہ مالک و اہل ہونے سے محروم ہوتا ہے اور آزاد شخص اس کا مالک بنتا ہے"۔اور شریعت کی جانب سے غلام معذور ہوتا ہے۔

عجز حکمی ہونے کا مطلب: رقیۃ اصل میں کفر کی جزاء ہے کہ کفار نے جب کفر کے سبب اللہ پاک کا بندہ بننے سے انکار کیا تو اللہ تعالی نے ان کو اپنے بندوں کا غلام بنادیا اس لیے ابتداءً رقیۃ کافر پر صادق آتی ہے پھر تبعًا غلام پر لازم ہوتی ہے اس وجہ سے یہ عجز حکمی ہوا۔ جیسے کافر سے ابتداءً اخراج لیا جاتا ہے اور بعد میں وہ کافر اگر مسلمان ہو جائے یا وہ زمین مسلمان خرید لے تو تب بھی خراج لیا جاتا ہے مگر یہ تبعًا ہوتا ہے۔اور رقیۃ ابتداءً بندے کا حق ہے بعد میں اللہ تعالی کا حق بنتا ہے اس وجہ سے اگر کوئی کافر غلام اسلام قبول کرتا ہے تو اس کی رقیۃ ختم نہیں ہوگی کیونکہ اس کا آقا بندہ ہے اور یہ بندے کا حق ہے جس کی وجہ سے رقیۃ برقرار رہے گی۔

احکام: (1)رقیۃ ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں کہ بعض حصہ غلام ہو اور بعض حصہ غلام نہ ہو کیونکہ رقیۃ کفر کی جزاء ہے اور کفر متجزی نہیں ہوتا،لہذا جب کفر میں تجزیہ نہیں تو اس کی جزاء یعنی رقیہ بھی تجزیہ نہیں، لیکن ملک میں تجزی ہوتی ہے کہ ایک غلام دو لوگوں کی ملک میں ہو۔
عدمِ تجزی پر دلیل: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ "جامع کبیر" میں فرماتے ہیں: جب کوئی مجھول النسب شخص یہ اقرار کرے کہ میں فلاں کا نصف غلام ہوں تو اس کو شاہدی میں اور تمام احکام میں غلام ہی مانا جائے گا معلوم ہوا کہ ہر کہ رقیۃ تجزی نہیں ہوتی اسی طرح رقیۃ کی ضد یعنی عتق بھی متجزی نہیں ہوتا۔

سوال: اعتاق متجزی ہے یا نہیں؟ اور اعتاق کا مطلب کیا ہے؟ اختلافِ ائمہ کے ساتھ بیان کریں

جواب: اس بات پر اجماعِ احناف ہے کہ عتق متجزی نہیں ہے جبکہ اعتاق میں صاحبین اور امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کا اختلاف ہے، صاحبین فرماتے ہیں: اعتاق مؤثِر اور عتق اس کا اثر ہے تو جب اثر (یعنی عتق) متجزی نہیں تو اس کا مؤثِر کیسے متجزی ہو؟ آپ کے نزدیک اعتاق کا مطلب "اثباتِ عتق" ہے۔

امام اعظم فرماتے ہیں: اعتاق متجزی ہے، آزاد کرنا یا غُلام کرنا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے بندہ اللہ تعالیٰ کے حق کو نہ ثابت کر سکتا ہے نہ ہی ساقط لہذا اعتاق میں نہ اثباتِ عتق ہو گا نہ ہی اسقاطِ عتق۔ ہاں بندہ اپنے حق کو ساقط و ثابت کر سکتا ہے تو اعتاق کا مطلب ہوا "ازالہءِ ملک" اور ملک متجزی ہوتی ہے اور عتق کا حکم مملوک سے مکمل ملک کے سقوط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی جب آدھا غلام آزاد کیا جائے تو عتق ثابت نہیں ہو گا کیونکہ اس میں مکمل ازالہءِ ملک نہیں بلکہ آدھا ہے حالانکہ عتق تب ثابت ہوتا ہے جب مکمل زوالِ ملک ہو کیونکہ عتق و ملک دو متضاد وصف ہیں ایک ہی محل میں یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ یہ ازالہءِ ملک عتق کے لئے وضوء اور نماز کی طرح ہے کہ وضو متجزی ہے اور نماز غیر متجزی ہے اور اداءِ صلوٰۃ تب ہو گا جب مکمل وضو ہو صرف منہ دھونے سے نماز ادا نہیں ہوتی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اعتاق (یعنی ازالہءِ ملک) متجزی ہے۔

2 حکم: سوال: رقیۃ ملکیت کے منافی ہے یا نہیں؟

جواب: رقیۃ اس ملکیت کے منافی ہے جو مال کی وجہ سے ہو کیونکہ یہ خود مملوک ہونے کے اعتبار سے آقا کی ملک میں ہے تو رقیۃ مال کی ملکیت کے منافی ہے اس وجہ سے بندہ غلام دوسرے شخص کو اپنا غلام نہیں بنا سکتا، جماع کے لیے لونڈی نہیں رکھ سکتا اور قدرت نہ ہونے کی وجہ غلام کو فرض حج ادا کرنا بھی درست نہیں کہ یہ بدنی منافع ہیں اور بدنی منافع مولی کے لئے ہوتے ہیں، لیکن اس سے قربِ بدنیہ (یعنی عام عبادات نماز وغیرہ) کو ادا کرے گا۔ اور رقیۃ غیر مال کی ملکیت کے منافی نہیں، لہذا اس وجہ سے غلام اپنی فطری خواہشات کو پورا کرنے کے لیے نکاح کر سکتا ہے کہ

بغیر نکاح کے خواہشات کی تکمیل کرنا یہ جانوروں کا طریقہ ہے انسان تو نکاح کرتا ہے! لیکن آقا مالک سے اجازت لے گا کیونکہ نکاح میں مہر دینا ہوتا ہے اور بعض اوقات مہر کی وجہ سے غلام کو بچا بھی جاتا ہے، اس وجہ سے آقا کی اجازت کا شامل ہونا ضروری ہے، اور غلام اپنی جان کا بھی مالک ہے کہ آقا اسے قتل نہیں کر سکتا۔

3 حکم: سوال: رقیۃ کراماتِ دنیا میں مؤثر ہے یا نہیں؟

جواب: رقیۃ کراماتِ دنیا کے منافی ہے یعنی وہ چیزیں جن کی وجہ سے بشر میں کمال آتا ہے رقیۃ ان کے منافی ہے اور وہ تین چیزیں ہیں، (1) ذمہ داری: اس کا مطلب ہے اپنے اوپر یا اپنے غیر پر کسی چیز کو لازم کرنا، (2) ولایت: اس کا مطلب ہے "تَنْفِيذُ الْقَوْلِ عَلَى الْغَيْرِ شَاءَ الْغَيْرُ أَوْ أَبَى "[(1)] یعنی ولی وہ ہے جس کا قول دوسرے پر نافذ کیا جائے دوسرا چاہے یا نہ چاہے، (3) حلت: اس کا مطلب ہے عورت کا حلال ہونا۔ یہ تینوں رقیۃ میں کامل نہیں ہوتے کیونکہ یہ ایک نعمت ہے۔

کیونکہ یہ ایک کی نعمت ہے اور نعمت کے تنصیف میں رقیۃ مؤثر ہوتی ہے، جیسے: ذمہ داری میں غلام اپنے اوپر قرض کو محمول نہیں کر سکتا اور حلت میں آزاد مرد بیک وقت چار عورتوں کو نکاح میں رکھ سکتا ہے جبکہ غلام دو عورتیں رکھے گا، آزاد عورت کو تین طلاقوں سے طلاقِ مغلظہ ہو جاتی ہے جبکہ غلام عورت کو دو طلاقوں سے طلاقِ مغلظہ ہو جائے گی، آزاد عورت کی عدت تین حیض ہوتی ہے جبکہ غلام عورت کی عدت دو حیض ہو گی، آزاد عورت کے پاس مرد دو دن قیام کرے گا اور غلام عورت کے پاس فقط ایک دن، غلام کو نصف حد مثلاً حدِ قذف میں آزاد کو 80 کوڑے مارے جاتے ہیں تو غلام کو 40 کوڑے مارے جائیں گے، اسی طرح غلام کی دیعت میں بھی نصف ہو گا کہ جب اس کو خطأً قتل کیا جائے تو آزاد والی دیعت تو نہیں ہو گی بلکہ غلام کی قیمت لازم ہو گی

---

(1):-التعریفات ص254، بہارِ شریعت ج2، حصہ1،صفحہ42 (مطبوعہ مکتبۃ المدنیہ)

بشرطیکہ اس کی قیمت دس ہزار درہم سے زیادہ نہ ہو کیونکہ دس ہزار درہم آزاد کی دیعت ہے اگر دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ قیمت ہو تو دس درہم کم کیے جائیں گے۔

دیعت میں قیمت لازم ہونے کی وضاحت:

ملکیت کی دو قسمیں ہیں: (1) ملکیتِ مال (2) ملکیتِ غیر مال (مثلاً ملکِ متعہ)۔ کامل ملکیت ان دونوں کے ساتھ ہوتی ہے جیسے آزاد بندے کے لیے یہ دونوں ملکیت ثابت ہوتی ہیں، جبکہ غلام خود تصرف نہیں کر سکتا آقا کی اجازت سے کر سکتا ہے اور آقا کی اجازت سے فقط تصرفات کا مالک ہو گا عین چیز کا مالک نہیں ہو گا یعنی اس میں ملکیت کی پہلی قسم "ملکیتِ مال" نہیں ہوتی جبکہ عورت میں دوسری قسم "ملکیتِ غیر مال" نہیں ہے کہ عورت ملکِ متعہ کی مالکہ نہیں بن سکتی لہذا ملکیت کے کامل نہ ہونے وجہ سے غلام اور عورت کی دیعت نصف ہو گی۔

امام شافعی کے نزدیک: غلام تصرف وملکیت دونوں کا مالک نہیں۔

احناف کے نزدیک: جب آقا غلام کو اجازت دے تو غلام مال میں تصرف کرنے کا اہل ہے، اور آقا نائبِ غلام بن کر مالک بنتا ہے یعنی اصیل غلام ہوتا ہے اور قبضہ بھی غلام کا ہوتا ہے، اور غلام کو مرضِ مولا اور ماذون کے مسائل میں وکیل کی طرح بنایا گیا ہے کہ جس طرح وکیل غبنِ فاحش کے ساتھ بیع نہیں کر سکتا اور اگر بیع کر بھی دے اور اس نقصان ہوا ہو تو وہ نقصان مؤکِل کے مال سے ادا نہیں کریں گے کیونکہ وہ مال ورثہ اور قرض خواہوں کے ساتھ معلق ہے اسی طرح ماذون غلام مرضِ مولا میں غبنِ فاحش سے خرید وفروخت نہیں کرے گا۔

مسئلہ: مولا نے اپنے غلام کو کوئی چیز بیچنے کے لئے دی اور اس غلام نے کسی دوسرے بندے کو ماذون غلام بنا کر بیچنے کا کہا، پھر آقا نے پہلے غلام کو بیع کرنے سے مأذول کر دے تو

دوسرا ماذون غلام مأزول نہیں ہو گا جس طرح وکالت میں ہوتا ہے کہ پہلے وکیل کو وکالت سے ختم کرنے میں دوسرے وکیل کی وکالت ختم نہیں ہوتی۔

4 حکم: سوال: رقیۃ عصمتِ دم میں اور دیعت میں مؤثر ہے یا نہیں؟

جواب: رقیۃ عصمتِ مال میں مؤثر نہیں یعنی رقیۃ کے سبب جان کا معصوم ہونا ختم نہیں ہو گا جس طرح آزاد کا خون معاف نہیں ہوتا اور قصاص لازم ہوتا ہے اسی طرح غلام کا بھی خون معاف نہیں ہو گا جبکہ رقیۃ دیعت میں مؤثر ہوتی ہے کہ آزاد کی دیعت دس ہزار درہم ہیں تو غلام کی دیعت اس کی قیمت ہو گی ہو۔

العصمة: عصمت کا مطلب ہے مال و جان کے تلف ہونے کا امان دینا، عصمت کی دو قسمیں ہیں: (1) **مؤثِّمہ**: مؤثِمہ اس دیعت کو کہتے ہیں جس کے پیش ہونے کے سبب گناہ ملتا ہو اور یہ عصمت ایمان کے سبب ثابت ہوتی ہے۔

(2) **مقومہ**: جس عصمت کے پیش ہونے کی وجہ سے گناہ کے ساتھ قصاص یا دیعت بھی لازم ہوتی ہو، اور یہ عصمت دار الاسلام کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی جو دار الاسلام کا باشندہ ہو تو اس کی دیعت و قصاص لازم ہو گا اور اگر یہ دونوں عصمتیں نہ ہو یا ایک ہو اور دوسری نہ ہو تو قصاص اور دیعت لازم نہیں ہو گی بلکہ کفارہ لازم ہو گا کیونکہ عصمت کامل نہیں جبکہ غلام میں یہ دونوں عصمتیں ہوتی ہیں جس کے سبب غلام دیعت و قصاص میں آزاد کی طرح ہو گا اور اس کا کفارہ نہیں لیا جائے گا کی۔

5 حکم: غلام اپنے بدن کے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس وجہ سے غلام پر جہاد فرض نہیں مگر جب مولا اسے اجازت دے تو جہاد پر جا سکتا ہے بر خلاف ان عبادات کے جن کی شریعت نے

اسے اجازت دی ہو (جیسے نماز روزہ وغیرہ) اہلیتِ جہاد میں چونکہ اس کا نقصان ہے تو بالفرض آقا کی اجازت سے جہاد پر جاتا ہے اور جنگ فتح ہوتی ہے تو یہ مالِ غنیمت کا مالک نہیں ہو گا بلکہ اسے ردفاً کچھ مال دیا جائے گا۔

6 حکم: رقیۃ ایک عجز حکمی ہے اس وجہ سے رقیۃ سے ولایت مکمل ختم ہو جاتی ہے کیونکہ غلام جب اپنی جان پر تصرف کرنے کا اہل نہیں تو دوسرے پر کیوں کر صرف کرے گا؟ لہذا غلام نہ قاضی بن سکتا ہے، نہ شاہد اور نہ ہی کسی کی شادی کروا سکتا ہے۔

اعتـــراض: جس غلام کو آقا نے اجازت دی کہ وہ جہاد کرنے کے لیے جائے تو وہ اگر دار الحرب میں کافر کو امان دے تو وہ امان درست ہوتی ہے حالانکہ یہ بھی تو ولایت کی ایک قسم ہے۔

جـــواب: جہاد پر ماذون غلام کا امان دینا یہ باب الولایت میں سے ہی نہیں لہذا اس کا امان دینا درست ہے کہ غلام مولی کی اجازت سے مالِ غنیمت میں غازیوں کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے مگر اس اس کا مالک تبعًا آقا ہی ہوتا ہے پس جب غلام نے کفار کو جہاد میں امان دیا تو گویا کہ اس غلام ن ء اپنے حق (یعنی غنیمت) کو ختم کر دیا تو ضرورۃً امان غیر کی طرف متعدی ہو گا جس طرح غلام اگر رمضان کے چاند کی گواہی دے تو اس کی گواہی غیر کے حق میں مانی جائے گی، کہ یہ بھی باب الولایت میں سے نہیں بر خلاف مجور غلام کے وہ امان دے تو اس کا امان دینا درست نہیں۔

اس قائدے کے تحت (کہ سب سے پہلے حکم غلام کی طرف ہو گا بعد میں تبعًا غیر کی طرف متعدی ہو گا) غلام کا اقرار درست مان لیا جائے گا اور اگر کسی ضمان کا اقرار کرے تو اس سبب قصاص یا دیعت بھی لازم ہو گی کیونکہ اس میں آقا کا نقصان بعد میں ہو گا پہلے خود غلام کا نقصان ہو گا کہ اس غلام کو قتل کیا جائے گا یا قطعِ ید کا حکم ہو گا مجھے ہو گا، مگر جب مجور غلام چوری کا اقرار کرے اور مولا اس اقرار کی تکذیب کرے تو اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ وہ اقرار مانا جائے گا کہ نہیں؟

امام اعظم علیہ الرحمہ: غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور مال مسروق عنہ (یعنی مالک) کے حوالے کیا جائے گا، امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک: ہاتھ کاٹا جائے گا مگر مال مسروق عنہ کے حوالے نہ کیا جائے گا کیونکہ اس میں مولا کا ضرر ہے اور غیر کے حق میں اقرار درست نہیں اور امام محمد علیہ الرحمہ کے نزدیک: نہ قطعِ ید ہو گا نہ ہی مالک مال کو لوٹایا جائے گا۔

(8) **المــــرض**: مرض انسانی بدن کی اس کیفیت کا نام ہے جس کی وجہ سے اعتدال ختم ہو جاتا ہے جسم کے تمام اعضاء معتدل ہو تو بندہ صحت مند ہوتا ہے اور اگر کوئی عضو اعتدال سے نکل جائے تو مریض ہو جاتا ہے جنون اور اغماء بھی مرض ہیں لیکن یہاں سے مراد وہ مرض ہے جس کی وجہ سے عقل میں خلل نہ آئے جبکہ جنون اور اغماء کی وجہ سے عقل میں خلل آجاتا ہے۔

احکام: (1) مرض حکم کے وجوب کی اہلیت کے منافی نہیں یعنی مرض کی وجہ سے احکام کا واجب ہونا ختم نہیں ہو گا اور نہ ہی کلام کی اہلیت کے منافی ہے لہذا اس پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو صحت مند پر لازم ہوتے ہیں لیکن مریض پر بعض احکام میں تخفیف کی جائے گی کہ نماز میں قیام نہیں کر سکتا تو بیٹھ کر نماز پڑھے وغیرہ اسی طرح مریض اپنے الفاظ کو اپنی مرضی سے ادا کرنے کا بھی اہل ہے کہ اگر نکاح کرے یا طلاق دے یا اعتاق کرے تو یہ احکام نافذ ہوں گے۔

اعتــــراض: مریض جب مرض میں کلام کا اہل ہوتا ہے تو پھر قریب الموت میں اس کے تصرفات کیوں روکے جاتے ہیں؟

جــواب: مرض الموت میں مرض موت کا سبب ہوتا ہے اور موت خلافت کی علت ہے یعنی بندہ جب مر جاتا ہے تو اس کی اہلیت ختم ہو جاتی ہے اور ورثہ اس خلیفہ بن جاتے ہیں اگر اس پر دَین (قرض) ہو تو قرض خواہ اس کے ورثاء کے حکم میں ہوتے ہیں تو ان کے حق کی وجہ سے مریض کے تصرفات کو روکا جاتا ہے ورنہ یہ تصرفات کر کے تمام مال کو خرچ کر دے تو ان کے حق کا کیا بنے گا؟

لہذا اگر یہ کسی چیز کی وصیت کرے تو سب سے پہلے اس کے مال سے قرض ادا کیا جائے گا پھر اس کے بچے ہوئے مال میں تین حصے ہونگے دو حصے ورثاء کے لئے اور ایک میں اس کی وصیت نافذ ہو گی اور اس کے ثلث میں وصیت کو نافذ کرنا یہ بھی شریعت کی طرف سے اس پر احسان ہے کہ جاتے جاتے اس کی دل کو خوش کیا جائے، لہذا اد میں مریض کو مجور غیر کے حق کی وجہ سے کیا جاتا ہے لیک یہ حکم تب ہے جب مرض موت کا سبب بنے ورنہ س کے تصرفات باقی رہے گے۔

2 حکم: مریض کا مجور ہونا تب سے مانا جائے گا جب سے وہ مرض الموت اس کے ساتھ متصل ہوا ہے اور تب سے ہی اس کے تصرفات کو روکا جائے گا۔

سوال: تصرفات کی کتنی اور کونسی اقسام ہے؟ اور ان میں احکام کا کیا حکم ہے؟

جواب: تصرفات کی دو قسمیں ہیں: (i) وہ تصرفات جو فسخ کے محتمل ہوں (جیسے بیع ہبہ وغیرہا) یہ تصرفات فی الحال واقع ہونگے کیونکہ مریض مرنا فی الحال مشکوک ہے اور اس کے تصرفات فی الحال کسی کے لیے ضرر نہیں، اور اگر يې مر جاتا ہے تو اس کے ان تصرفات کو موقوف کیا جائے گا اور وفات کے بعد اس کے مال سے قرض پھر ورثہ کو دو تھائی دیا جائے گا پھر اگر اس کے تصرفات ایک تھائی (یعنی ثلث) سے مکمل ہوتے ہیں تو ٹھیک ورنہ ان تصرفات کو فسخ کیا جائے گا۔

(ii) وہ تصرفات جو فسخ کے محتمل نہ ہوں جیسے اعتاق وغیرہ مریض نے اگر غلام کو آزاد کیا تھا تو آقا کے مرنے سے کے بعد وہ آزاد ہو کر مدبر غلام کے حکم میں ہو جائے گا یعنی مال سے قرض و ورثہ کا حق ثابت ہو جائے تو عتق ثابت ہو گا ورنہ غلام کو کہا جائے گا کہ اپنی قیمت کما کر ورثہ یا قرض خواہ کو دے پھر آزاد ہو جائے۔

اعتراض: غیر کا حق ہونے کی وجہ سے عتق ثابت نہیں ہوتا حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ راہن مرتہن کے پاس رہن میں رکھا ہوا غلام آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ اس میں مرتہن کا

حق بھی ہوتا ہے؟

جواب: اعتاقِ راہن اور اعتاقِ مریض میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اعتاقِ راہن میں مرتہن کا حق ملکِ یِد میں ہوتا ہے نا کہ ملکِ رقبہ میں کیونکہ وہ غلام مرتہن کی ملکیت میں نہیں ہوتا بلکہ اس پر مرتہن کا فقط قبضہ ہوتا ہے، وہ غلام راہن کے ملک میں ہوتا ہے اور عتق بھی ہمیشہ ملک میں واقع ہوتا ہے لہذا اس وجہ سے عتق نافذ ہو جائے گا۔ اور اعتاقِ مریض میں غیر کا حق ملکِ رقبہ کے اعتبار سے ہوتا ہے جس میں مریض کا حق متعلق ہی نہیں ہوتا بلکہ اس میں خالص ورثہ و غرمہ (قرض خواہ) کا حق ہوتا ہے جس وجہ سے عتق نافظ نہیں ہو گا۔

3 حکم: شریعت نے جو اس پر احسان کرتے ہوئے ثلث میں وصیت کو جائز قرار دیا ہے وہ وصیت ورثہ کے علاوہ کسی اور کے لیے جائز ہے اگر ورثہ کے لیے وصیت کرتا ہے تو وہ نافذ نہیں ہو گی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: "لا وصیت لوارث" (ترمذی) اس وجہ سے وارث کے لیے مطلقاً وصیت کرنا باطل ہے چاہے صورۃً ہو "کہ وراثت میں سے کسی عین چیز کو اپنے وارث کے ساتھ بیچنے کی وصیت کرے کہ میرے موت کے بعد اسے یہ چیز اتنے میں بیچ دینا" یا معنیً ہو "کہ کسی وارث کے لیے قرار کرے کہ فلان چیز اس کی ہے" یا پھر حقیقۃً ہو یا شبہ کے طور پر ہو یہ امام اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک ہے۔

4 حکم: مورب کا کسی وارث کے لیے قرض کا اقرار کرنا بھی باطل ہے کہ وہ کہہ کہ میرے اوپر فلان وارث کا حالتِ صحت میں اتنا قرض تھا اس کو اتنا مال لوٹا دینا، لہذا یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ معنًی وصیت کی سورت ہے۔

5 حکم: مریض کا اپنے جودی یعنی اعلیٰ مال کو اپنے وارث کے ساتھ ردی یعنی کم درجے کے مال سے بیچنا بھی باطل ہے کیونکہ یہ وصیت کی چوتھی قسم شبہۃ وصیت کرنا ہے، جس طرح صغیر کے

مال کو ولی کے ساتھ غبنِ فاحش میں بیچنا باطل ہے کیونکہ اس میں ولی کے نفع کا وہم ہوتا ہے۔

(9)(10) **حیض ونفاس:** مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا ہے کیونکہ یہ دونوں صورۃ اور حکما ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں۔

احکام: (1) بالغہ عورت کے آگے کے مقام سے جو خون عادی طور پر نکلتا ہے اور بیماری یا بچہ پیدا ہونے کے سبب سے نہ ہو، اُسے حیض کہتے ہیں اور بیماری سے ہو تو اِستحاضہ اور بچہ ہونے کے بعد ہو تو نِفاس کہتے ہیں۔ حیض کی مدت کم سے کم تین دن تین راتیں یعنی پورے 72 گھنٹے، ایک منٹ بھی اگر کم ہے تو حیض نہیں اور زِیادہ سے زِیادہ دس دن دس راتیں ہیں اس سے زائد حیض نہیں جبکہ نفاس کی مدت 40 ایام ہیں۔

(2) حیض و نفاس دونوں اہلیت کو زائل نہیں کرتے چاہے وہ اہلیتِ وجوب ہو یا اہلیتِ ادا، کیونکہ ان کی وجہ سے زمہ داری، عقل اور بدن کی قدرت ختم نہیں ہوتی۔ یعنی حیض و نفاس کی حالت صوم و صلاۃ کی اہلیت ہوتی ہے مگر ان کو ادا کرنا کی شرط جو کہ طہارت ہے وہ نہیں ہوتی تو شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے مشروط بھی مفقود ہو جاتا ہے۔

(3) جب عورت کو حیض یا نفاس آئے تو اس پر نماز و روزہ ادا نہ کرنا واجب ہے اور قضاء بھی فقط روزوں کی کرے گی نماز کو قضا کرنا لازم نہیں کیونکہ نماز کی قضاء کرنے میں بہت حرج ہے کہ حالتِ حیض و نفاس بہت نمازیں رہ جاتی ہیں مگر روزوں کو قضاء کرے گی کہ وہ سال میں ایک مرتبہ آتے ہیں تو اس کو ادا کرنے میں حرج نہیں۔

(11) **الموت:** موت ایک ایسی صفت وجودیہ ہے جو حیاتی کی ضد کے طور پر تخلیق کی گئی ہے جیسے فرمانِ الٰہی ہے: خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیٰوۃَ [1] اور یہ ایک خالص عجز ہے کیونکہ اس میں

---

(1):-(سورۃ الملک آیت2)

من کل الوجوہ قدرت نہیں ہوتی بر خلاف مرض، صغر، جنون اور رقیۃ کے ان میں بھی عجز ہیں لیکن ان میں ایک جہت سے قدرت ہوتی ہے۔

احکام: اس کے احکام کی دو قسمیں ہیں: ایک دنیاوی دوسری اُخروی۔

(احکامِ دنیاوی)

(1) وہ احکام جو باب التکلیف میں سے ہیں جیسے، نماز وزکوۃ کا واجب ہونا، موت کی وجہ سے یہ احکام ساقط ہو جائیں گے کیونکہ ان کا غرض موت ہو جاتا ہے اور وہ غرض اپنے اختیار سے فعل کو ادا کرنا ہے۔ عند امام شافعی علیہ الرحمہ: میت سے زکواۃ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ آپ کے نزدیک مقصود مال ہے ناکہ فعل، جبکہ احناف کے نزدیک مقصود فعل ہوتا ہے۔ اور میت پر گناہ باقی رہے گا کیونکہ جب یہ گناہ کر رہا تھا اس وقت یہ صحیح سالم تھا اور گناہ کا تعلق بھی احکامِ آخرت سے ہے اور میت کے لیے احکامِ آخرت قائم ہوتے ہیں۔

(2) وہ احکام جو میت پر غیر کی حاجت کی وجہ سے شروع کیے گئے ہو، ان کی تین قسمیں بنتی ہیں.

<u>پہلی صورت</u>: وہ غیر کا حق ایسا ہو جو عین چیز کے ساتھ متعلق ہو اور وہ عین چیز بھی موجود ہو تو اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی اور اس چیز کی بقاء سے غیر کا حق باقی رہے گا، جیسے مرھونہ چیز میں مرتہن کا حق ہوتا ہے، مستاجَر سے مستاجِر کا حق متعلق ہوگا اور مبیع کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہوگا۔

<u>دوسری صورت</u>: وہ غیر کا حق قرض ہو اور میت کفیل بھی نہ چھوڑے تو وہ قرض دنیا میں باقی نہیں رہے گا بلکہ وہ اس میت سے آخرت میں مؤاخذہ کر سکتا ہے اور اگر کوئی خود میت کا کفیل بن کر قرض ادا کرنا چاہتا ہے تو جائز ہے لیکن اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ آپ ادا کریں،

برخلاف اس زندہ شخص کے جس کا مجور غلام ہے اور وہ جب دَین (قرض) کا اقرار کرے اور کوئی شخص کفالت کا کہے تو غلام کا ذمہ اس غلام کے حق میں کامل ہو جائے گا اور اس ذمہ کی طرف مالیہ کو مولا کے حق میں شامل کیا جائے گا۔ یعنی کوئی کفیل خود اپنے طرف سے قرض ادا کرنا چاہے تو اس صورت میں اس سے ادا کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا۔

تیسری صورت: وہ حکم ایسا ہو جس کو غیر کے لیے بطور صلہ رحمی مشروع کیا گیا ہو تو ایسا حق بھی باطل ہو جائے گا۔ (جیسے محارم کا نان ونفقہ وغیرہ) کیونکہ ان کا یہ ذمہ ضعیف ہے، ہاں اگر وصیت کرتا ہے کہ فلاں کا نفقہ میرے بعد بھی جاری رکھنا تو یہ اس کی وصیت ثلثِ مال سے مکمل کی جائے گی کَمَا مَرَّ۔

(3) وہ احکام جو میت کی حاجت پر بناء کرتے ہوئے اس کی ذات سے متعلق ہوں ایسے احکام باقی رہے گے تاکہ ان کے ذریعے میت کی حاجت کو مکمل کیا جائے، کیونکہ موت حاجت کے منافی نہیں ہے کہ اس کے سبب حاجات ختم ہو جائیں بلکہ موت کے بعد بھی حاجتیں رہتی ہیں جیسے کفن، دفن وغیرہ۔

پہلا مسئلہ: میت کے لیے سب سے پہلے کفن دفن کا بندوبست کیا جائے گا بعد میں قرض و وراثت اور پھر وصیت نافذ ہوگی، اور میت کو کفن میں ایسا کپڑا دیا جائے گا جیسا وہ اپنی زندگی میں عید والے دن پہنا کرتا تھا اسی طرح عورت کو کفن میں اس Quality کا کپڑا دیا جائے گا جیسا وہ پہن کر اپنے میکے جایا کرتی تھی۔

دوسرا مسئلہ: اسی وجہ سے کہ اس کی حاجت کو پورا کریں گے، مولا کے مرتے کے بعد بھی اس کا مکاتب غلام مال کما کر ورثہ کو دیگا پھر اس کو آزاد کیا جائے گا خود مکاتب غلام مر جاتا ہے تو اس کا کمایا ہوا بدلِ کتابت آقا کے حوالے کیا جائے گا کہ یہ ادا کرنے سے اس کی رقیت میں جو کفر کا اثر تھا وہ

ختم ہو جائے گا۔

تیسرا مسئلہ: مرد مر گیا اور اس کی بیوی بھی ہے تو وہ عورت اس کی عدت میں غسل دے سکتی ہے کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے تو کسی مرد کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ عورت اس کو غسل دے گی تا کہ اس کی اس حاجت کو مکمل کیا جاسکے۔ بر خلاف عورت کے، وہ اگر مر جائے تو اس کا شوہر اسے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ مرد کے مرنے سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے اور وہ عورت اس کے نکاح میں نہیں رہی۔

اھم نکتہ: زوجین کے درمیان ملکیت ہوتی ہے لیکن شوہر کی ملکیت مالک ہونے کے اعتبار سے ہے جبکہ بیوی کی ملکیت مملوکیت کے اعتبار سے ہے اس وجہ سے زوج کو ناکح اور زوجہ کو منکوحہ کہتے ہیں نا کہ زوجہ کو ناکحہ اور زوج کو منکوح کہا جاتا ہے!

(4) وہ احکام جو میت کی حاجت کو مکمل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو وہ احکام ورثہ کے لیے ثابت ہونگے۔

مثال: مقتول کا قصاص لینا یہ ایسا حق ہے جس سے میت کی کوئی حاجت مکمل نہیں ہوتی تو قصاص لینا ابتداء ورثہ کی طرف متعلق ہو گا کیونکہ مقتول کے قتل ہونے سے ان کو غم و غصہ پہنچا ہے تو جب قاتل قتل ہو گا تو ان کو راحت ملے گی اور اس میں میت کا حق نہیں، اور ورثہ قصاص کے بدلے اگر دیعت لیتے ہیں تو اس میں میت کا حق متعلق ہو گا کیونکہ اس دیعت کے ذریعے میت کی حاجت کو مکمل کیا جاسکتا ہے دَین، وصیت و وراثت وغیرہا۔

فَارق الخلفُ الأصلَ لاختلافهما کی وضاحت:

اس کا مطلب ہے کہ، قصاص فرع یعنی دیعت سے جدا ہوا، وہ اس طرح کہ جب قصاص لے رہے تھے تو اس میں فقط ورثہ کی حاجت تھی ان کا غصہ ختم ہو رہا تھا اور دیعت میں میت کی حاجت

پوری ہو رہی تھی، تو دونوں کی حالت کے اختلاف کی وجہ سے ان میں فرق آ گیا۔

(احکامِ آخرت)

احکامِ آخرت میں میت زندہ کی طرح ہے کیونکہ میت کی قبر رحم کی طرح ہے جس میں منی آئی ہو یا جھولے کی طرح ہے، یعنی جس طرح جھولا دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر بھی آخرت کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے، اور رحم میں پانی کو دنیاوی زندگی کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ دنیا میں اس کو زندہ آدمی والے احکام نافذ ہوتے ہیں (جیسے، وراثت و وصلت کا مستحق ہونا)، اسی طرح احکامِ آخرت کے لیے میت کو آخرت کے حق میں زندہ ہونے کے لیے رکھا جاتا ہے۔ تو اگر وہ نیک بخت ہوا تو اس کی قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہو گی یا پھر بد بخت ہونے کی وجہ سے اس کی قبر جہنم کے گھڑوں میں سے ایک گھڑا ہو گی۔

اللہ پاک سے دعا ہے کہ وہ ہماری قبروں کو جنت کے باغوں میں سے ایک باغ بنائے۔ آمین بجاہ خاتم النبیین صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم۔

قد تمّت بالخیر